Vadant-Vichar

Marathi

अनुक्रमणिका.

प्रस्तावना.

सकलमंगलनिधि । श्रीविठ्ठलाचें नाम आदि ॥ श्रीज्ञानेश्वर.

तियें आघवींचि ज्ञानें । केलीं येणें स्वप्नें ॥
जैशा वातोर्मी गगनें । गिळिजती अंतीं ॥

ज्ञा० १४-१-४६.

सर्व जगांत दृष्टी टाकली तर आपणांस असें दिसून येईल कीं, मनुष्यप्राणी हा अहर्निशी ज्ञानार्जनाविषयीं धडपड करीत आहे. पण कोणतें ज्ञान मिळविण्याविषयीं खटपट करीत आहे ? असा साहजिकच प्रश्न पुढें येईल. त्याचें उत्तर असें आहे कीं, जें ज्ञान मान्यता वाढवितें, ऐश्वर्याचा योग करून देतें, व सुखसमाधानांत ठवितें असें ज्ञान मिळविण्याची जीवांची खटपट आहे. वर सांगितल्या गोष्टांचा योग जगांतील बाह्यज्ञानानेंच होतो, असें मनुष्यांच्या बुद्धीनें ठरविलें आहे. कारण अलिकडील राज्यकर्त्या इंग्रजांची बुद्धि शोधक असल्यामुळें, त्यांची भौतिकशास्त्रांत प्रगति झाली व भूगर्भशास्त्र, विद्युत्शास्त्र, रसायनशास्त्र, मानसशास्त्र, अर्थशास्त्र, खगोलशास्त्र, इत्यादि अनेक शास्त्रांत त्यांनीं जबर परिश्रम करून त्यांच्या आधारानें मानवी जीवांची संसारयात्रा अनायासें सुखमय स्थितींत पार पडावी म्हणून आगगाडी, तारायंत्र, मोटार वगैरे अनेक सुखसाधनें निर्माण केलीं. अशा प्रकारें जगांतील शास्त्रज्ञानांत आपलें प्राविण्य दाखवून ते जगमान्य, ऐश्वर्यवान् व सुखी होऊन बसले. हें पाहून मनुष्यांच्या बुद्धीस साहजिकच असें वाटूं लागलें कीं, मान्यता, ऐश्वर्य व सुख हें आपणांस जगांतील ज्ञानार्जनानेंच मिळेल; त्या खेरीज अन्य कोणताहि मार्ग नाहीं. आतां इतकी गोष्ट मान्य करावयास पाहिजे कीं, जगांतील भौतिक ज्ञानांच्या प्राप्तीनें मान्यता व ऐश्वर्य यांचा योग होतो खरा; परंतु त्यापासून सुखसमाधान मिळतेंच, असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. हें आमचें म्हणणे वरवर विचार करणारांस चुकीचें वाटेल. परंतु या संबंधानें सूक्ष्म विचार करणारांस, आम्ही म्हणतों हें अक्षरशः खरें आहे, असें वाटेल. आमच्या म्हणण्याची सत्यता पटविणारें हल्लीं आपणांपुढें प्रत्यक्ष

उदाहरण आहे. युरोपांतील राष्ट्रांकडे पाहूं लागलें तर, त्या राष्ट्रांतील लोकांनीं भौतिकशास्त्रज्ञानांत जवळ जवळ शिखर गांठलें आहे, असें निर्विवाद कबूल करावें लागेल. या त्यांच्या दीर्घोद्योगानें ते जगमान्य होऊन बसले आहेत व त्यांची ऐश्वर्य व सत्ताही पुष्कळ वाढली आहे. परंतु त्याबरोबर सुखसमाधानाची वाढ मात्र त्यांचे ठिकाणीं दिसत नाहीं. जर सुखसमाधान त्यांचेमध्यें असते, तर एका राष्ट्रानें दुसऱ्या राष्ट्राविषयींचा मनामध्यें मत्सर व द्वेषभाव ठेविला नसता; तसेंच परस्परामध्यें युद्धासारखी भयंकर कर्में करून पशुसारख्या क्रूरतेनें लक्षावधि जीवांची अन्यायानें प्राणहानीहि झाली नसती. ज्या ज्ञानांच्या योगानें हेवा, मत्सर, परस्परद्वेष व अतिलोभ उत्पन्न होतात, त्या ज्ञानांचा योग इष्ट आहे, असें कोणीहि विचारी मनुष्य म्हणणार नाहीं. अर्थात् जगांतील ज्ञानें हीं, जीवांस इष्ट जें सुखसमाधान, त्यास हेतु न होतां, उलट अनेक अनर्थास कारणीभूत होतात.

इतकीं सर्व प्रकारचीं भौतिकशास्त्रसंबंधीं परमावधीचीं ज्ञानें, सुखास साधनीभूत म्हणून तयार असूनही, सुख व शांतीचा लेशही मिळूं नये, तर उलट दुःख व असंतोषच एक सारखा वाढत राहवा, हें आश्चर्य आहे ! मानवी बुद्धीनें, चातुर्यानें व परिश्रमानें शोधून काढिलेल्या सुखाच्या साधनांचा वाटेल तसा उपयोग करितां येणें शक्य असूनही, व त्याप्रमाणें उपयोग करीत असतांही, दुःख, चिंता, व असंतोष ह्यांच्या मगरमिठींतून मनुष्यानें सुटूं नये, ही आश्चर्य करण्यासारखी गोष्ट आहे. कार्यकारणांचा व त्यांच्या परिणामांचा विचारकरणाऱ्या मनुष्यापुढें हा प्रश्न नेहमी उभा असतो. या कोड्याची किल्ली श्रुतीच्या एकाच वाक्यांत आहे.तें वाक्य '**द्वितीयाद्वै भयं भवति**' हें होय. जेवढीं म्हणून दुःखें आहेत, मग तीं कोणच्याहि परिस्थितींतील असोत व कसल्याही प्रकारचीं असोत, तीं आपल्याहून दुसऱ्या एखाद्या भिन्न पदार्थाच्या संबंधांत प्रतीत होतात. आपलें स्वतःचें स्वरूप आपल्यास भय व दुःखप्रद नाहीं, हें कोणीही विचारी मनुष्य कबूल करील. तेव्हां दुःखाचें द्वार म्हणजे द्वैत अथवा भेद हें होय. जेव्हां भेदप्रतीति नसते, त्या वेळेस दुःखही नसतें. एवढेंच नव्हे,

पण त्यावेळेस आनंदसागरांतच प्राणि मग्न असतो. हें अभेदस्थितीचा अनुभव किंवा विचार केलेल्यांचें ठाम मत आहे. त्यावरून भेद किंवा द्वैत व दुःख यांच्या अन्वयावरून त्यांमध्यें कार्यकारणसंबंध आहे असें ठरतें. ज्यां भौतिक ज्ञानांस सुखाचीं साधनें म्हणून आम्ही हातांत धरतों, तीं पडलीं द्वैतमूलक ! तेव्हां त्यांच्या ग्रहणामुळें, कार्यकारणांच्या नैसर्गिक नियमाप्रमाणें, सोलीव दुःखच आमच्या पदरांत पडावें, हेंच योग्य आहे. तें दुःख नको असेल तर, भेद किंवा द्वैत नाहींसें केलें पाहिजे. द्वैत नाहींसें झालें तरच सुख आहे असें ठरलें, म्हणजे तदंतर्गत भौतिकशास्त्रविषयक ज्ञानेंही पण सुखाला कारणीभूत नाहींत हेंही ठरलेंच. तूष्णींभूत, सुषुप्ति व समाधी या अवस्थांमध्यें द्वैत म्हणजे भेद नाहीं, म्हणून तेथें दुःखही नाहीं; केवल सौख्य मात्र आहे. तेव्हां दुःखसंबंधरहित निर्भेळ सुख पाहिजे असल्यास, भयाचें कारण जो भेद, त्याचा समूल नायनाट झाला पाहिजे. भेदाचें मूल कारण अविद्या आहे, व ती, अद्वैतप्रतिपादन करणाऱ्यां उपनिषदांच्या द्वारानें स्वस्वरूपाचा विचार केला असतां, नाहींशी होते, असें अद्वैतशास्त्रकारांनीं श्रुति, अबाधितयुक्ति व निर्दोष अनुभवानें ठरविलें आहे; तेव्हां आपल्या इष्टप्राप्तीकरितां आपण त्यांचा आश्रय करावा हें इष्ट आहे. अद्वैतज्ञान हें व्यावहारिक कर्तव्यास विरोधी नाहीं, म्हणजे वेदांताचें ज्ञान झालें असतां, मनुष्य प्रवृत्तिविन्मुख न होतां आपले ऐहिकव्यवहार अधिक चोख रीतीनें करितो. कारण वेदांतविचारानें भाडेकऱ्यासारखी लोभमूलक संकोचित प्रवृति नाहींशी होते, व सृष्टिनियमानुसार आपल्या वाट्यास आलेल्या कर्तव्यकर्मांची योग्यता पूर्णपणें ओळखली जाऊन, तीं कर्तव्यें शुद्धांतःकरणानें बजाविणें, ही ईश्वराची उच्चतम सेवा आहे, असें समजून तीं न डगमगतां केलीं जातात. **वेदांत हा मनुष्यास पंगु व आळशी बनवितो, ही समजूत निर्मूल व चुकीची आहे.** सुखें व दुःखें हीं मनाच्या विशिष्ट स्थितीवर अवलंबून आहेत. आपलीं कर्तव्यें बजावीत असतांना सुखदुःखांचें आघात जर आंगावर येऊन आदळले, तर वेदांत असें शिकवितो कीं, सुखदुःख, क्षुधातृषा, शोकमोह व जन्ममरण, यांचा व तुझा कांहीं संबंध

नाहीं, तूं आपलीं कर्तव्यकर्में निरभिमानपणें व निष्कामबुद्धीनें कर; व अशीं कर्तव्यें केलीं असतां तुजवर ईशप्रसाद होऊन तुला आत्मबोध होईल व तूं कृतकृत्य (मुक्त) होशील. अशा तऱ्हेनें इतर उपायांनीं न राखतां येणारा मनाचा समतोलपणा **वेदांतविचारानें** राहून मनुष्य आपलीं कर्तव्यें उत्तम रीतीनें करतो व आपल्या जबाबदारीतून सुखरूपपणें पार पडतो.

ज्या भेदाचें योगानें भय, दुःख व जन्ममृत्युसारखे अनर्थ प्राप्त होतात त्या भेदाचाच आश्रय करून जगांतील सर्व ज्ञानें राहतातः—

मग इंधनीं भेदला अनळ । फुलांवरी परिमळ । का जळभेदें सकळ । चंद्र जैसा ॥ तैसे पदार्थभेद बहुवस । जाणोनि लहान थोर वेष । आतलें तें राजस । ज्ञान येथ ॥ ज्ञा० १८–२१-५४७

अर्थात् सर्वानर्थमूलक जें भेदज्ञान, त्या भेदज्ञानाचें निरसन ज्या ऐक्यज्ञानानें होतें, तें ऐक्यज्ञान जीवांस अखंड सुखसमाधानांत ठेवणारें आहे, हें उघड आहे. वेदांतशास्त्रकार म्हणतात कीं, " सर्व भेदज्ञानाला नाहींसे करून सर्वत्र अभेदस्थितीनें राहणारें, असें एक आत्मज्ञानच आहे. " त्या आत्मज्ञानाची प्राप्ति केवल कर्मउपासनादि अनेक साधनांनीं होत नसून आत्मानात्मविचारानेंच होते. तो आत्मानात्मविचार थोडक्यांत, सुलभ व सांप्रदायिक रीतीनें मुमुक्षूंस करितां यावा, म्हणून आम्ही हा ग्रंथ लिहिला आहे.

हा ग्रंथ लिहिण्याची प्रवृत्ति ज्या कारणामुळें झाली, तें कारणहि थोडक्यांत येथें सांगावें, असें इष्ट वाटल्यावरून आम्हीं तें येथें सांगतों. सुमारें सतरा अठरा वर्षांपूर्वीं ज्ञानेश्वरीचे वक्ते प्रसिद्ध **श्रीनानामहाराज साखरे** हे कांहीं जिज्ञासूंस हस्तलिखित ' **वासुदेवमनन** ' नामक ग्रंथ सांगत होते. त्याप्रसंगीं आम्हीहि तेथें ऐकावयास जात होतो. पुढें त्या ग्रंथाचें समग्र श्रवण झाल्यावर आम्हांस असें वाटलें कीं, हा ग्रंथ मुमुक्षूंस विचार करण्यास अतियोग्य आहे;तेव्हां याचेच आधारानें सुलभ व सरळ संवादरूपानें प्रचलीत महाराष्ट्रभाषेंत ग्रंथ लिहिल्यास मुमुक्षूंस चांगला उपयोग होईल; म्हणून आम्ही श्री नानामहाराज साखरे यांजपासून ती जुनी हस्तलिखित वासुदेवमननाची पोथी घेतली. ती

हल्लीं आमचे जवळ आहे. तिच्याच आधारें संवादरूपानें पंधरा सोळा वर्षांपूर्वी हा ग्रंथ आम्ही लिहिला, तो सुमारें चार वर्षांपूर्वी रा. रा. ल० रा० पांगारकर यांचे पाहण्यांत आल्यावर त्यांचें सांगण्यावरून तो मुमुक्षूंत " **तत्वज्ञानविषयकसंवाद** " म्हणून क्रमशः प्रसिद्ध केला होता. तोच आम्ही सांप्रत ग्रंथरूपानें प्रसिद्ध केला आहे. याच ग्रंथांत कांहीं सुधारणा करून व ज्या विषयांची उणीव आम्हास वाटली ते विषय घालून हा ग्रंथ प्रसिद्ध केला आहे.

कोणत्याही ग्रंथाच्या वाचनाकडे अगर अध्ययनाकडे विचारी मनुष्याची प्रवृत्ति अनुबंधचतुष्टयाच्या ज्ञानानें होते. म्हणून आपल्यांतील पूर्वी **श्री जगद्‌गुरु शंकराचार्यादि** जे ग्रंथकार होऊन गेले, त्यांनीं आपापल्या ग्रंथांत ग्रंथारंभीं अनुबंधचतुष्टयाचा विचार सांगितला आहे. ह्या छोटेशा वेदांतग्रंथाच्या आरंभीं आम्हालाही त्या शिष्टाचाराचा कित्ता वळविला पाहिजे. **अधिकारी, संबंध, विषय व प्रयोजन** या चारांस **अनुबंधचतुष्टय** म्हणतात. आम्ही केलेल्या ह्या ग्रंथाच्या अध्ययनाविषयीं अधिकारी कसा असला पाहिजे, याचा विचार या ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणांत सविस्तर सांगितला आहे. येथें ग्रंथ प्रतिपादक आहे, व ब्रह्म प्रतिपाद्य आहे. फलाचा आणि अधिकाऱ्याचा प्राप्यप्रापकभावसंबंध आहे. मिळण्यास योग्य असें फल आहे व त्यासच प्राप्य म्हणतात. तें ज्यास मिळतें, तो अधिकारी आहे. म्हणून त्यास प्रापक म्हणतात. अधिकाऱ्याचा आणि विचाराचा कर्तृकर्तव्यभावसंबंध आहे. अधिकारी हा विचार करणारा असल्यामुळें तो कर्ता आहे आणि विचार करण्यास योग्य जो विचार तें कर्तव्य आहे; ग्रंथाचा आणि ज्ञानाचा जन्यजनकभावसंबंध आहे; व ग्रंथाध्ययनानें ज्ञानाची प्राप्ती होते, म्हणून ग्रंथ ज्ञानाचा जनक आहे व प्राप्त होणारें ज्ञान जन्य आहे इत्यादि आणिकही संबंध आहेत. ह्या ग्रंथांतील विषय जीवब्रह्मऐक्यतेचा आहे. " **सत्यंज्ञानमनंतंब्रह्म** " असें ब्रह्माचें लक्षण श्रुतीनें केलें आहे, म्हणजे ब्रह्म हें त्रिकालाबाधित सद्रूप आहे, तसेंच जडविलक्षण चिद्रूप आहे आणि अमर्याद अनंत आनंदरूप आहे, असें

श्रुति सांगतें. हेंच तंतोतंत लक्षण तत्वतः जीवस्वरूपाचें ठिकाणीं जमत असल्यामुळें, जीव ब्रह्म आहे, असेंहि श्रुति सांगतें; हेंच श्रुति-रहस्य या ग्रंथाचा विषय आहे. म्हणजे जीव सद्रूप, चिद्रूप व आनंदरूप कसा आहे, तसेंच तो असंग, अक्रिय व नित्यमुक्त कसा आहे, या संबंधाचाच विचार सर्व ग्रंथभर करून, वर सांगितल्याप्रमाणें ब्रह्माचें आणि जीवाचें एकच एक लक्षण दाखवून जीवब्रह्माचा अभेद सिद्ध केला आहे. या ग्रंथाचें प्रयोजन (फल) परमानंदप्राप्ति आणि अत्यंतदुःखनिवृत्ति हें आहे. प्रयोजनामध्यें शास्त्रकारांनीं दोन वर्ग केले आहेत. एक अवांतरप्रयोजन व दुसरें परमप्रयोजन होय. ज्यापासून परमप्रयोजनाची प्राप्ति होतें, तें अवांतर प्रयोजन होय; ज्याच्या विषयीं सर्व प्राण्यांमध्यें प्रेमपूर्वक इच्छा आहे, त्यास परमप्रयोजन म्हणतात. हेंच वर आम्ही केलेलें अवांतरप्रयोजनाचें लक्षण, ज्ञानाचें ठिकाणीं जुळतें आणि परमप्रयोजनाचें केलेलें लक्षण आत्मस्वरूपाचें ठिकाणीं जमतें. आतां ज्ञानाचें ठिकाणीं अवांतरलक्षण कसें जमतें तें पाहूं. ज्ञानाच्याच योगानें आत्मसाक्षात्कार होतो, असें श्रुति सांगतें. " **ज्ञानादेव तु कैवल्यम्** " ज्ञानेश्वरमहाराजहि असेंच म्हणतात.

गुरु तेथें ज्ञान । ज्ञानीं आत्मदर्शन । दर्शनीं समाधान । आथी जैसें ॥ ज्ञा० १८–७८–१६३७.

यावरून परमप्रयोजनाची प्राप्ति ज्ञानानें होते, हें उघड आहे. म्हणून ज्ञान हें अवांतरप्रयोजन आहे, हें सिद्ध झालें. आतां परमप्रयोजनाचें लक्षण आत्मस्वरूपाचें ठिकाणीं कसें जमतें तें पाहूं. आत्मा आनंदरूप आहे, असें श्रुति सांगते व साधुसंतहि स्वानुभवानें तेंच सांगतात आणि सर्वजीवांचें प्रेम आनंदाविषयीं असून आनंदप्राप्तीची सर्व इच्छा करितात. वर सांगितलेलें परमप्रयोजनाचें लक्षण आत्मस्वरूपाचें ठिकाणीं जुळत असल्यामुळें, आत्मस्वरूपच परमप्रयोजन आहे, हें सिद्ध आहे. ॥ इतिशम् ॥

वि. न. जोग.
पंढरीचा वारकरी.

ज्ञानाधिकारी.

प्रकरण १ लें.

मुडांहूनि बीज काढिलें । मग निर्वाळलियें भूमि पेरिलें । तरि तें सांडिविखुरी गेलें । ह्मणो ये कायी ? ॥ या लागी सुमनु आणि शुद्धमति । जो अनिंदकु अनन्यगति । पैं गा गौप्य हि परि तया-प्रति । चावळिजे सुखें ॥ ज्ञानेश्वरी—अ० ९ ओ० ३९।४०

शिष्यः—गुरुमहाराज, वेदांतविचाराविषयीं अधिकारी कोण, हें मला आपण कृपा करून निवेदन करावें.

गुरुः—जो साधनचतुष्टयसंपन्न आहे तोच वेदांतविचाराविषयीं अधिकारी होय. जसें बृहस्पतिसव नामक इष्टींविषयीं ब्राह्मणच अधिकारी आहेत, क्षत्रिय व वैश्य नव्हत. किंवा राजसूय यज्ञाविषयीं क्षत्रियच अधिकारी होय. ब्राह्मण व वैश्य नाहींत; तद्वत् वेदांतविचाराविषयीं साधनचतुष्टयसंपन्न तेवढेच अधिकारी, इतरांना तो अधिकार नाहीं.

शिष्यः—साधनचतुष्टय म्हणजे काय ?

गुरुः—**नित्यानित्यविवेकव्युत्पत्ति । इहामुत्रफळभोगविरक्ति ।**
शमदमादि संपत्ती । अढळ चित्तीं दृढ होआवी ॥
येही अवस्थांवरुती । निश्चयें वांछी निजमुक्ति ।
ती नांव मुमुक्षा ह्मणती । चित्तशुद्धिचित्तीं मुमुक्षुत्व हे ॥

२७९ नाथ.

(१) नित्यानित्यवस्तुविवेक. (२) इहामुत्रफलभोगविराग, (३) शम, दम, श्रद्धा, उपरति, तितिक्षा, समाधान हें संपत्तिषट्क आणि (४) मुमुक्षुत्व. एक ब्रह्म मात्र नित्य आहे व त्याहून भिन्न असणारा मायादि प्रपंच अनित्य आहे असें समजणें, हेंच

नित्यानित्यविवेकाचें स्वरूप होय. इहलोकीं असणारे पुष्पमाला, चंदन, वनिताआदिकरून, आणि परलोकीं असणारे उर्वशी, अमृतादिकांचें दिव्य-भोग यांविषयीं निरिच्छ असणें, हेंच इहामुत्रफलभोगविरागाचें स्वरूप होय. कामादि विकारांपासून मनाचा निरोध करणें, हा शम; बाह्य विषयांपासून इंद्रियांचा निग्रह करणें, हाच दम; गुरु व वेदांतवाक्यांच्या ठायीं आत्यंतिक विश्वास, ही श्रद्धा होय. एका राजानें आपल्या गांवांतील पाण्याचें दारिद्र्य दूर व्हावें, अशा बुद्धीनें बहुत द्रव्य खर्च करून एक मोठा तलाव बांधला. तरी त्या तलावास पाणी लागलें नाहीं, हें पाहून त्याच्या प्रधानास या तलावास पाणी कसें लागेल, याविषयीं चिंता उत्पन्न झाली. असें असतां एके दिवशीं राजा व प्रधान हे दोघे शिकारीस गेले, व शिकार करून परत येते वेळीं राजास थोडा थकवा आल्यामुळें, ते दोघे एका वृक्षाच्या छायेखालीं विश्रांति घेण्याकरितां बसले. तेथें राजाचा किंचित् डोळा लागला. अशा वेळीं त्या वृक्षावर पिंगळ्यांच्या नरमादींचा संवाद चालला होता. त्यांतील आशय असा होता कीं, राजाचा गळा कापून त्याचें रक्त या तलावांत शिंपडलें असतां तलावास पाणी लागेल, व राजाच्या गळ्यास झालेली जखम अमुक एका वनस्पतीच्या रसानें बरी होईल व ती वनस्पति या तलावाचे उत्तरेस आहे. हें त्या पिंगळ्यांचें सर्व बोलणें त्या वृक्षाखालीं जागृत असलेल्या प्रधानास पिंगळ्याची भाषा अवगत असल्यामुळें समजलें, व त्यानें तावडतोब आपल्या हाताची करंगळी कापून तलावाचे उत्तरेस असणाऱ्या वनस्पतीचा रस लाविला. त्या क्षणींच ती बरी होऊन पूर्ववत् झाली. नंतर त्या प्रधानानें हातामध्यें तरवार घेऊन जवळच निजलेल्या राजाच्या छातीवर बसून, तो त्याचा गळा कापूं लागला; त्या क्षणींच राजानें डोळे उघडून पाहिलें, तों प्रधान आपल्या छातीवर बसून गळा कापीत आहे. तथापि प्रधानास कांहीं न बोलतां राजा स्वस्थ डोळे मिटून पडला. पुढें प्रधानानें राजाचें रक्त तलावामध्यें शिंपडल्या बरोबर तलावास पाणी लागलें, व गळ्याची जखम पूर्वी अनुभवलेल्या वनस्पतीच्या रसानें बरी केली. नंतर राजा व प्रधान दोघे मिळून घरीं आले. पुढें बरेच दिवस गेले, तरी राजानें प्रधानास एक-

वेळहीं असें विचारलें नाहीं कीं, माझा गळा तूं कां कापीत होतास? व याचें प्रधानास मोठें आश्चर्य वाटून त्यानेंच राजास विचारलें कीं, प्रभो! मी छातीवर बसून आपला गळा कापीत असतांना आपण मला पाहिलें, तथापि त्या वेळीं कांहीं बोललां नाहीं व या गोष्टीस बरेच दिवस झाले, तरी त्यासंबंधानें इतक्या दिवसांत आपण एक चकार शब्दही काढला नाहीं, याचें मला मोठें आश्चर्य वाटतें. हें प्रधानाचें भाषण ऐकून राजा म्हणाला, तूं जरी छातीवर बसून गळा कापण्याचें साहस कर्म करीत होतास, तरी त्या संबंधाचा माझ्या मनांत किंचित् देखील विकल्प आला नाहीं; कारण माझी इतकी पक्की खात्री आहे कीं, तूं जें कांहीं करशील त्यांत माझें हितच असलें पाहिजे. ज्यांत माझें अहित आहे, अशी गोष्ट तूं कालत्रयीं करणार नाहींस. पहा, प्रधानानें राजाचा गळा कापण्याचें असें भयंकर कर्म केलें असूनही, त्या संबंधानें राजाच्या मनांत किंचित् संशय आला नाहीं; ह्यावरून प्रधानावर राजाचा आत्यंतिक विश्वास होता, असें सिद्ध झालें.

विषय हे विषतुल्य आहेत असें मानणें, स्त्रीकडे अवलोकन करण्यानें देखील मनाला वीट येणें, हें उपरतीचें लक्षण होय. तितिक्षा म्हणजे शीतोष्ण-सुखदुःखादि द्वंद्वसहिष्णुता. उष्णकाळांत भर दोनप्रहरीं चारी बाजूंस अग्नि पेटवून मध्यें बसणें व मस्तकावर सूर्याची उष्णता हट्टानें सहन करणें व तसेंच हिवाळ्यांत मध्यरात्रीं उदकांत आकंठ बसून शीत सहन करणें, हा तितिक्षेचा खरा अर्थ नसून प्रारब्धयोगानें ज्या ज्या वेळेस शीतोष्णसुखदुःखादि प्राप्त होतील, त्या त्या वेळेला तीं शांतपणें सहन करणें व प्राप्त आणि अंगीकृत कार्यापासून परावृत्त न होणें, यालाच तितिक्षा म्हणतात. किंबहुना सुखोपभोगकाळीं मनाची जशी आसक्ति असते तशी दुःखोपभोगकाळीं नसते, तर उलट हें दुःख केव्हां नाहींसें होईल व सुखाचा योग केव्हां येईल, अशाविषयीं मन एकसारखें तळमळ करीत असतें. ती तळमळ विचारानें न होऊं देणें, हेंच खऱ्या द्वंद्वसहिष्णुतेचें लक्षण होय. चित्ताची एकाग्रता हेंच समाधानाचें स्वरूप होय. असें हें शमादिषट्कसंपत्तिरूप एक साधन आहे. मुमुक्षुत्व म्हणजे मोक्षाची इच्छा; पण ही मोक्षेच्छा सर्व मनुष्यांत

सामान्यतः असते, तेवढ्यानेंच मुमुक्षुत्व येत नाहीं. मोक्षाचे तीव्र इच्छेस मुमुक्षुत्व म्हणतात. उदाहरणार्थ,—कोणा एका गृहस्थाचें घरास आग लागली. त्या वेळेस तो बाजारांत होता, तेथें त्यास तें वर्तमान कळलें. तत्क्षणींच तो गृहस्थ अतिशय वेगानें आपल्या गृहापाशीं धांवत आला. आणि सर्व घर पेटलें आहे असें त्यानें पाहिलें, त्यामुळें तो अतिशय घाबरून जवळच्या मंडळींस विचारूं लागला कीं, या घरांत माझा एक लहान मुलगा निजला होता त्यास कोणीं बाहेर काढलें काय ? त्यास कोणीं काढलें नाहीं, असें समजतांच पुत्र-मोहानें तो त्या चोहोंकडून पेटलेल्या घरांत शिरला, व थोड्याच वेळांत चोहोंकडून त्याचें अंग होरपळलें. त्यामुळें पुत्रास शोधणें सोडून देऊन देहलोभानें तो घराच्या बाहेर पडला. पण त्याच्या सर्वांगाचा दाह होऊं लागला, म्हणून तेथच्या लोकांस पाणी कोठें आहे तें मला दाखवा, असें विचारून तो म्हणाला कीं, केव्हां पाण्याची गांठ पडेल आणि केव्हां माझ्या अंगाचा दाह शांत होईल, असें मला झालें आहे. त्याचप्रमाणें शरीररूपी गृहामध्यें तापत्रयरूपी अग्नीनें पोळ-लेला जीव अशी इच्छा करतों कीं, ज्या ठिकाणीं तापत्रयाची निवृत्ति होऊन जीव अखंड शांतीस पावतो, अशा मोक्षाची प्राप्ति मला केव्हां होईल व ज्या ज्ञानानें मोक्षप्राप्ति होते त्या ज्ञानाचा बोध करणारे सद्गुरु मला केव्हां भेटतील ? अशा वृत्तीस मोक्षाची तीव्र इच्छा ह्मणतात. ही ज्यांच्यामध्यें असते, तेच मुमुक्षु होत.

“ त्यालागीं गुरुगवेषणा । उसंत घेवों नेदी मना । अष्टौ प्रहर विचक्षणा । गुरुलक्षणा लक्षि तूं ॥ तो स्वामी देखोन ऐसा । कै हा माझा फिटेल फासा । कै उपरमु होईल मानसा । सद्गुरुपिसा तो झाला ॥ आयुष्य वेचतां उठाउठी । अझुनि नव्हे सद्गुरुची भेटी । झाल्या मनुष्यदेहासि तुटी । सर्वस्व शेवटीं बुडेल ॥ ऐकतां गुरूचें नांव । मनापुढें घेत धांव । ते गोष्टीसीच देत खेव । येवढी हांव जयाची ॥ सद्गुरु प्रत्यक्ष भेटतां । मनेंची पूजी गुरुनाथा । परम आदरें पूजा करितां । प्रेम तत्वतां न संडे ॥ सद्गुरु भेटावया कारणें । हिंडे तीर्थें तपो-

वनें । गुरु न विसंबे मनें । नित्य विधीनें आचरतां ॥ सद्गुरु प्राप्तिचिया काजा । लहानथोरांची करी पूजा । अत्यादरें मानी द्विजा । गुरु मज माझा भेटावा ॥ अस्वलाचिया परी । गुरुनामाचा जप करी । गुरुवांचोनि निरंतरी । चिंता न करी आनाची ॥ आसनीं भोजनीं शयनीं । गुरुतें न विसंबे मनीं । जागृत आणि स्वप्नीं । निदिध्यासनीं गुरु केला ॥ गुरुस्मरण करितां देख । स्मरणें विसरे तहान भूक । विसरला देह गेह सुख । सदा सम्मुख परमार्थी ॥ ऐसी सद्गुरूची आवडी । ज्याची आस्था चढोवढी । त्यासी गुरुरूपें तातडी । भेटि रोकडी मी देतां ॥ भा० अ. १० ओ. १३८

हीं चारही साधनें वेदान्तश्रवणापूर्वी मुमुक्षूनें संपादन करावीत.

शिष्यः—तीं संपादन न केलीं तर काय होईल ?

गुरुः—त्या साधकाला आत्मज्ञानप्राप्ति होणार नाहीं.

शिष्यः—अहो, पण अनधिकाऱ्याला गुरूनें बोध केला तर त्याला आत्मज्ञान होत नाहीं काय ?

गुरुः—होय, जसें ब्राह्मणांनीं शूद्राकडून याग केल्यानें शूद्रास स्वर्गप्राप्ति होत नाहीं, अथवा ब्राह्मणानें शूद्रांच्या मुलाची धर्मुंज लावल्यास त्यांस द्विजत्व येत नाहीं, तद्वतच अनाधिकाऱ्यास गुरूनें आत्मज्ञानाचा बोध केला, तर त्यास आत्मज्ञानाची प्राप्ति होत नाहीं. “ **रूपाचा सुजाण डोळा । वोढवूं ये कायि परिमळा । जेथें जें माने फळा तेथेंचि गा** ” ॥ ज्ञा० अ० १८ ओ० १४९५,

शिष्यः—तर मग अनधिकाऱ्यानें गुरूच्या जवळ केलेलें वेदान्ताचें श्रवण फुकट जातें काय ?

गुरुः—अगदींच फुकट जात नाहीं, तर अनधिकाऱ्यानें केलेल्या वेदान्तश्रवणानें उत्कृष्ट असें अदृष्ट निर्माण होतें, म्हणजे तें श्रवण एक प्रकारचें सत्कर्मच होतें. व तेंच उत्तर जन्मांत चांगलें फळ देणारें एक प्रारब्ध बनतें.

शिष्यः—असें असेल तर अनधिकाऱ्यानें केलेलें वेदान्तश्रवण सफल होतें म्हणावयाचें ?

गुरु:—अरे, ज्या वेदान्तश्रवणानें अधिकाऱ्यास आत्म्याचें अपरोक्ष-ज्ञान होऊन तो त्याच जन्मांत मुक्त होतो, त्याच वेदांतश्रवणानें अनधिकाऱ्यास वर सांगितलेलें उत्कृष्ट अदृष्ट प्राप्त होणें, हें काय त्याचें फळ म्हणावें ? असें तर सत्कर्माचरणानेंही होतें.

दुसरें असें कीं, जे अनधिकारी स्थितीमध्यें वेदान्ताचें श्रवण करितात, त्यांना आत्म्याचें अपरोक्ष ज्ञान तर होत नाहींच,पण पोकळ शब्द-ज्ञानानें त्यांची पापाचरणाकडे प्रवृत्ति होते, ज्या कर्म-उपासनेनें ईशप्रसाद होऊन आत्मविषयक ज्ञान होतें त्या कर्म-उपासनेचा पोकळ ब्रम्हज्ञानाच्या डौलानें, ते शब्दज्ञानी त्याग करितात; म्हणजे आतां आम्हांला कर्म-उपासना करण्याची जरूर नाहीं, कारण त्यापासून ज्या देवाची प्राप्ति होते, तो देवच आम्ही आहों; असें ते शब्दज्ञानी म्हणतात, आणि मनसोक्त विषयाचरण करितात. त्यासंबंधानें त्यांचा कोणीं निषेध केला तर, तें असें म्हणातात कीं, ज्ञानी पुरुषांनीं कसेंही वागलें, तरी तें त्यांना बाधक होत नाहीं. कारण चांगली व वाईट कर्मे हीं देहेंद्रियमनोबुद्ध्यादि संघातापासून होतात, आणि आत्मा हा देहेंद्रियमनोबुद्ध्यादि संघाताहून भिन्न व असंग, अक्रिय, सच्चिदानंदरूप नित्यमुक्त असा आहे, आणि तोच आमचें स्वरूप आहे. असें ते शब्दज्ञानी म्हणतात आणि कुत्रीं, डुकरें, गाढवें वगैरे पशूप्रमाणें स्वैराचारी बनतात. पण त्यांना असें समजत नाहीं कीं, ज्ञान्यांची निषिद्ध कर्माकडे प्रवृत्ति कशी होईल ? कारण जे ज्ञानी सिद्ध झाले आहेत, ते पूर्वी साधक अवस्थेमध्यें असतांना दारू पिणें, मांस खाणें, परद्रव्यापहार, परस्त्रीगमन, नाटकें, तमाशा पाहणें इत्यादि निषिद्ध कर्मांचें आचारण करून ते सिद्धदशेस आले नाहींत. तर कर्मोपासना करून विवेकवैराग्यादिकांच्या आश्रयानें सद्गुरूजवळ श्रवणमनन-निदिध्यासनांचा ज्ञानाभ्यास करून ते आत्मसाक्षात्कारी झाले आहेत. अशा ज्ञानी सिद्धांचीं मनें व इंद्रियें बाष्कळ आचाराकडे प्रवृत्त कशीं होतील ?

कारण साधकावस्थेंतून सिद्धावस्थेंत येईतोंपर्यंत कर्मोपसाना, व

विवेकवैराग्यादि कायिक व मानसिक कर्में करण्याचें वळण त्याच्या देहाला व मनाला लागलें आहे. अर्थात् तोच संस्कार, ज्ञानी जरी सिद्ध झाला तरी, देहावसान होईपर्यंत, देहाच्या व मनाच्या ठिकाणीं साहजिक प्रगट असतो. जीं लक्षणें साधकावस्थेमध्यें साधकाच्या ठिकाणीं निग्रहपूर्वक असलेलीं दिसतात, तींच लक्षणें सिद्धावस्थेमध्यें निग्रहावांचून सहज असतात.

नाना चक्रीं भांडें जालें ॥ तें कुलालें परतें नेलें ॥
परीभ्रमेंचि तें मागिलें ॥ भोवंडिलेपणें ॥ १ ॥ ज्ञा. अ. १८ श्लो. १७ ओं. ४२७.

जसें कुलालानें घटसिद्धीकरितां चक्रास जी गति दिली आहे त्याच गतीनें घटसिद्धि होऊन कुलालानें घट काढून जरी नेला, तरी तें चक्र फिरत असतें.

असें कधीं होईल काय कीं, कुलालानें घट तयार करण्याकरितां चक्रास जी गति दिली आहे, त्या गतीनें तें चक्र घट तयार होईतोंपर्यंत फिरत रहातें, व घट तयार होऊन तो कुलालानें चक्रावरून काढून ठेविल्यावर तें चक्र उलट गतीनें फिरूं लागतें काय ? तर असें कधींही होणें शक्य नाहीं. त्याप्रमाणें साधकाचीं मनें व इंद्रियें हीं साधक अवस्थेमध्यें सदाचारानें वागतात व तोच साधक सिद्धावस्थेंत आला कीं, त्याच्या मन व इंद्रियांकडून उलट अनाचाराचा व्यवहार होईल काय ? तर असा प्रकार होणें शक्य नाहीं.

म्हणून आपणास ज्ञानी म्हणविणारा जर अनाचारानें वागत असला, तर तो खरा ज्ञानी नाहीं असें पक्कें समजावें. याविषयीं असें म्हटलें आहे कीं,

" तत्त्वं बुद्ध्वापि कामदीन्निःशेषं न जहासि चेत् ॥ यथेष्टाचरणं ते स्यात्कर्मशास्त्रातिलंघिनः ॥ ५४ ॥ बुद्ध्वाद्वैतसतत्त्वस्य यथेष्टाचरणं यदि ॥ शुनां तत्त्वदृशां चैव को भेदोऽशुचिभक्षणे ॥५५॥ बोधात्पुरा मनोदोषमात्रात्क्लिश्नास्यथाधुना ॥ अशेषलोकनिंदा चेत्यहो ते बोधवैभवम् ॥ ५६ ॥ विड्वराहादितुल्यत्वं मा कांक्षीस्तत्त्वविद्भवान् ॥ सर्वधीदोषसंत्यागाल्लोकैः पूज्यस्व देववत् ॥ ५७ ॥

पंचदशी चतुर्थप्रकरण ॥ अर्थः--शिष्य—एकदां तत्त्वज्ञानी झाल्यानंतर ऐहिक भोगापुरते कामादि जरी उत्पन्न झाले तरी काय नड आहे ? गुरु—बाबारे, जर विषयलोभ न सोडशील तर विधिनिषेधशास्त्राचें उल्लंघन होऊन मनास वाटेल तसें आचरण करून अगदीं बहकशील ॥ ५४ ॥ शिष्य—-ज्ञान्यानें यथेष्टाचरण केलें म्हणून काय झालें ? गुरु—सुरेश्वराचार्य असें म्हणतात कीं, अद्वैत-तत्त्वाचा बोध होऊन देखील जर मनुष्य यथेष्टाचरणांत पडला, तर तो अभक्ष्य देखील भक्षण करील. काय पाहिजे तें करील. मग तसें झाल्यावर त्याच्यांत व कुत्र्यांत भेद काय राहिला ? शिष्य—असें झालें म्हणून काय झालें ? ॥ ५५ गुरु—अहाहा ! तुझ्या ह्या ज्ञानाचें वैभव काय सांगावें रे ! ! तत्त्वज्ञानी होण्यापूर्वीं कामक्रोधादि क्लेश भोगावे लागले आणि आतां तर ज्ञान झाल्यावर सर्व लोकांकडून छी थू म्हणवून घ्यावें लागलें. वाहवारे वाहवा ॥ ५६ ॥ शिष्य—मग आपलें म्हणणें काय तें तरी समजून द्या ? गुरु—बाबारे, आमचें म्हणणें इतकेंच कीं, तूं आतां तत्त्ववेत्ता झालास त्या अर्थी डुकरासारखा वागण्यास इच्छूं नकोस. कामक्रोधादिक बुद्धीचे दोष काढून टाक; आणि सर्व लोकांकडून देवासारखी पूजा घे. ॥ ५७ ॥ " येथें कोणी असें म्हणेल कीं, ज्ञान्याच्या वर्तनाविषयींचा नियम स्वीकारिला नाहीं; असें असून, जर तुम्ही ज्ञान्याचें वर्तन नियमित असतें असें म्हणाल, तर वसिष्ठ, शुक, जनक, याज्ञवल्क्य, नारदादि जे पूर्वींचे ज्ञानी होऊन गेले आहेत त्यांच्या वर्तनाचा एकसारखा नियम नसे. पहा, वसिष्ठ हे श्रीरामचंद्राचें उपाध्येपण करीत होते. शुक नागवे फिरत होते. जनक राज्य करीत होते. याज्ञवल्क्य हे दोघी स्त्रियांसह संसार करीत होते. व नारद कळी लावीत असत. अशा प्रकारें या परस्परांमध्यें वर्तनाचा एकसारखा नियम नसून, शास्त्राकारांनीं यांना ज्ञानी म्हटलें, तें कसें ? याचें समाधान असें आहे कीं, वसिष्ठ, शुक, जनक, याज्ञवल्क्य, नारदादि ज्ञानी ब्रम्हनिष्ठांमध्यें वर्तनाचा जरी एकसारखा नियम नव्हता, तरी त्यांत कोणी अनाचारी नव्हते. पहा, वसिष्ठ उपाध्येपण करीत होते तरी त्यांच्या सर्व आयुष्यामध्यें अपे-

यपान, परस्त्रीगमन, परद्रव्यापहार इत्यादि अनाचाराचीं कर्मे त्यांच्या-कडून झालीं नाहींत. तसेंच, शुक, जनक, याज्ञवल्क्य, नारदादि होते. आतां याज्ञवल्क्यांना दोन बायका होत्या, तथापि परस्त्रीसंबंध नव्हता. अशा ज्ञानीवर्गांतील एखाद्याकडून एखादे प्रसंगीं जरी अनाचार झाला असला, तरी तो त्याला बाधक नाहीं, असें शास्त्र प्रतिपादन करितें. तथापि एखाद्या ज्ञान्याकडून अनाचार झाल्याचें जें उदाहरण आढळतें, तें अपवादादाखल असतें; त्या अपवादाचा शब्दज्ञानी निरंतर फायदा घेतात. या शब्दज्ञान्यांना संतांनीं पाखंडी म्हटलें आहे.

" बाहेरी ब्रह्मज्ञानें गर्जे तोंड। भितरीं विषयांची वासना वाड। ऐसे महावादी प्रचंड। अतर्क्य पाखांड त्या नांव ॥ १ ॥ नसोनि ब्रह्मानुभव साचार। जो उच्छेदी निजाचार। तो केवळ पाखांडी नर। उदरंभर दुःशील " ॥ २ ॥ ए. भा. अ. १८ श्लो. ३० ओ. २०६–२०७. तुकाराम महाराजही एका अभंगांत असेंच म्हणतात. **" नव्हे ब्रह्मज्ञान बोलतां हे शुद्ध ॥ जंव हा आत्मबोध नाहीं चित्तीं ॥ १ ॥ काय करिसी वांया लटिकाचि पाल्हाळ ॥ श्रम तो केवळ जाणीवेचा ॥ २ ॥ मीच देव ऐसे सांगसी या लोकां ॥ विषयांच्या सुखा टोंकोनिया ॥ ३ ॥ अमृताची गोडी पुढिलां सांगसी ॥ आपण उपवासी मरोनियां ॥ ४ ॥ तुका म्हणे जरी राहील तळमळ ॥ ब्रह्म तें केवळ सदोदित ॥ ५ ॥ "**

अशा प्रकारें अनधिकाऱ्याकडून साधक अनधिकरी स्थितीमध्यें असतांना वेदांतश्रवण झाल्यामुळें ते श्रवण करणारे पाखांडी बनतात.

यास्तव वेदांतश्रवणाचें पूर्ण फळ मिळण्यास शिष्यानें योग्य गुरूपासून साधनचतुष्टयाचें ज्ञान करून घेऊन संपन्न व्हावें आणि वेदांत श्रवण करून आत्मज्ञानाची प्राप्ति करून घ्यावी.

ज्या सद्गुरूजवळ मुमुक्षूनें वेदांत श्रवण करावयाचा, तो सद्गुरु कसा असला पाहिजे, त्याचें सशास्त्र लक्षण काय, याचा आम्ही येथें थोडक्यांत विचार सांगतों. सद्गुरूचें लक्षण श्रीमद्भागवताचे एकादश-स्कंधीं एका प्रसंगीं केलें आहे, तें असें:—

तस्माद्गुरुं प्रपद्येत जिज्ञासुः श्रेय उत्तमम् । शाब्दे परे च निष्णातं ब्रह्मण्युपशमाश्रयम् ।। अ० ३ श्लो० २१.

याचा भावार्थ असा कीं, " **शाब्दे निष्णातं** " या पदानें इतकेंच सुचवीत आहेत कीं, सकल वेदशास्त्रांचें यथार्थ ज्ञान ज्यांच्यामध्यें आहे, असे वेदावीत सद्गुरु असतात. " **परे निष्णातं** " या पदानें सद्गुरु हे ब्रह्मनिष्ठ असतात, हें सुचविलें. अशा या उभय लक्षणांचा योग ज्यांच्या ठिकाणीं आहे, ते सद्गुरु होत. श्रुतीही अशाच सद्गुरूस शरण जावयास सांगत आहे.

" तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् । मुण्डकोपनिषद् १–२–१२ "

या दोन लक्षणांपैकीं एक लक्षण असून एक नसेल तर तो सद्गुरु नाहीं; म्हणजे सकलवेदशास्त्रांचें अध्ययन केलेलें आहे, पण ब्रह्मनिष्ठ नाहीं, म्हणजे आत्म्याचें दृढ अपरोक्षज्ञान ज्याचे मध्यें नाहीं, त्यास सद्गुरु म्हणूं नये. कित्येक सकलवेदशास्त्रांत पारंगत असलेले शब्दज्ञानी विवेकवैराग्याचें शब्दानें इतकें उत्तम निरूपण करितात कीं, ते ऐकल्यावरोवर क्षणभर श्रोत्यांच्या हृदयांत ऐहिक व पारलिक भोगाविषयींचा तिरस्कार उत्पन्न होतो. तसेंच त्यांची वेदांतनिरूपण करण्याची शैलीही उत्तम असते. कदाचित् सत्त्वसंपन्नहृदयाचे श्रोत्यांस त्यांनीं कथन केलेल्या वेदांताचें श्रवण झालें, तर त्यांचे अंतःकरणांत क्षणभर आत्मज्ञानाचें प्रेम उत्पन्न व्हावयाचेंच. अशा ह्या शब्दज्ञान्यांची स्थिति उसांच्या चरकाप्रमाणें आहे. म्हणजे चरकांतून उसांचा सर्व रस भांड्यामध्यें जातो व चरकामध्यें उसांचीं नीरस चोपटें राहून तो चरक करकर वाजत राहतो. तसें शब्दज्ञान्याच्या निरूपणानें क्षणभर श्रोतृसमाजाचें हृदयरंजन होतें, पण वक्त्याच्या मुखांत दृष्टांतीं सांगितलेल्या चोपटांप्रमाणें शब्दांची करकर असते. अशा ह्या शब्दज्ञान्यांचा योगक्षेम चांगला चालतो; म्हणजे त्यांना शब्दपांडित्यानें जनरंजनाची शैली चांगली साधल्यामुळें लोकांकडून पुष्कळ पैसे मिळतात व त्यांची प्रतिष्ठाही वाढते. पण त्यांच्यावर श्रद्धा ठेवून असणाऱ्या सच्छिष्यांची कृतार्थता त्यांचेकडून होत नाहीं. उघड आहे, होईल

कोठून ? मूळ आडांतच नाहीं तर पोहऱ्यांत येईल कसें ? या केवळ शब्दज्ञान्यांच्या संबंधानें तुकाराम महाराजांनीं असें म्हटलें आहे कीं,

" शिकल्या बोलाचे सांगतील वाद । अनुभवभेद नाहीं कोणा ॥ १ ॥ पंडित हे ज्ञानी करितील कथा । न मिळती अर्था निजसुखा ॥ २ ॥ तुका म्हणे जैसी लांचासाठीं ग्वाही । देतील हे नाहीं ठावी वस्तू ॥ ३ ॥ "

अशा प्रकारें आत्म्याच्या अपरोक्षज्ञानाविषयीं आंधळे असून, केवळ शब्दज्ञानाचा बोध करून शिष्यांचें हित करणाऱ्या सद्गुरूकडून शिष्यांचें हित कधींही होणार नाहीं; म्हणजे गुरूनें कितीही बोध केला, तरी शिष्य हे आत्म्याच्या अपरोक्ष ज्ञानाविषयीं आंधळेच रहावयाचे. जसें एका गृहस्थानें राघूस " पोपटपंची चतुर सुजान । पढो प्रभाते श्रीभगवान् । " असा धडा शिकवून तयार केलें. पुढें तो राघू शिकलेला धडा वेळोवेळीं बिनचूक म्हणत असे. त्याचे जवळ असलेल्या पिंजऱ्यांत दुसरा मुका (बोलतां येत नसलेला) राघू होता, त्याच्या ऐकण्यांत पहिला राघू म्हणत असलेला धडा वेळोवेळीं येत असे. त्यायोगानें त्या मुक्या राघूसही तो धडा पाठ झाला, व तोही त्या पढिक राघूप्रमाणें वेळोवेळीं म्हणूं लागला. आतां येथें पहिल्या पढिक राघूचा शिष्य दुसरा राघू नाहीं काय ? अशा प्रकारचा गुरु-शिष्यसंबंध या उभय राघूमध्यें असला, तरी त्या धड्याच्या अर्थज्ञानाविषयीं गुरुस्थानीं असलेला राघू जसा आंधळा आहे, तसाच शिष्यस्थानीं असलेला राघूही आंधळा आहे. केवळ शब्दज्ञानी गुरु-शिष्यांचा प्रकार असाच जाणावा. सारांश, सकलवेदशास्त्रांमध्यें पारंगत असूनही आत्म्याचें अपरोक्षज्ञान नसलें, तर ते सद्गुरु नाहींत असें सिद्ध झालें. तसेंच आत्म्याचें अपरोक्षज्ञान आहे, पण वेदशास्त्रांचें अध्ययन केलेलें नाहीं, तर ते स्वतः मुक्त आहेत, परंतु सद्गुरु नाहींत. कदाचित् ते कुतर्करहित उत्तम अधिकारी सच्छिष्यांस उपदेश करून कृतार्थ करितील, परंतु अनेक कुतर्क ज्यांच्यामध्यें आहेत, अशा मध्यम व कनिष्ठ अधिकारी शिष्यांस उपदेश करण्यास ते योग्य नाहींत. कारण शास्त्रांत कुतर्कखंडणाच्या अनेक युक्त्या प्रतिपादन केल्या आहेत; पण शास्त्रांचें

अध्ययन केलें नसल्यामुळें, त्या युक्त्या त्यांना ज्ञात नाहींत. याकरितां ते सर्वांना उपदेश करण्यासारखे योग्य सद्गुरु नाहींत, असें जाणून श्रुतीनें व भागवतकारांनीं " **शाब्दे परे च निष्णातम्** " असे सद्गुरूचें सर्वत्राबाधित लक्षण केलें आहे. अशा प्रकारचे सद्गुरु, हे सच्छिष्यास संसारमुक्त करण्याविषयीं नेहमीं झटत असतात. म्हणजे ज्या अधिकाराचा जसा शिष्य असेल, तसा त्यास बोध करून, त्याच्या हृदयांतील संसारभ्रम दूर करितात. " मी एक सेव्य असा गुरु आहें व हे सर्व शिष्य माझे सेवक आहेत, यांनीं माझी सेवा करावी आणि मी यांची सेवा घ्यावी " असा भाव त्यांच्या अंतःकरणांत स्वप्नांत देखील येत नाहीं, तर उलट शिष्यांकडून सेवा न घेऊन त्यांना ते देवासारखे पूज्य मानितात. एकनाथी भा० अ० ३ ओ० ३०४.

" **शिष्यापासून सेवा घेणें । हें स्वप्नींही न स्मरे मनें । शिष्याची सेवा स्वयें करणें । पूज्यत्वें पाहणें निजशिष्या** "

अशा प्रकारच्या गुरूचा उपदेश शिष्यास फलद्रूप होतो. याविषयीं तुकाराम महाराजांनीं एका प्रसंगीं असें म्हटलें आहे " **शिष्याची जो ने घे सेवा । मानी देवासारिखें ॥ १ ॥ त्याचा फळे उपदेश । आणिकां दोष उफराटे ॥ २ ॥ त्याचें खरें ब्रह्मज्ञान । उदासीन देहभावीं ॥ ३ ॥ तुका म्हणे सत्य सांगे । येवोत रागें येती ते ॥ १ ॥** "

जे सद्गुरु आपल्या योगक्षेमाचें संकट शिष्यावर कधींही घालीत नाहींत; म्हणजे मजजवळ पैसे नाहींत तर ते मला दे, अथवा राहण्यास घर दे, किंवा वस्त्र दे, अशाप्रकारें जी जी वस्तु नसेल ती ती वस्तु शिष्याजवळ मागणें व जो शिष्य देईल त्याजवर प्रेम करणें व न देईल त्याचा तिरस्कार करणें इत्यादि भाव ज्यांच्या हृदयांत केव्हांही येत नाहींत, तेच सद्गुरु आहेत. कित्येक ढोंग्यांचें अंगीं वर सांगितलेलीं सद्गुरूचीं लक्षणें तर नसतातच, पण उलट, काम, क्रोध, मद, मत्सर वगैरे अनेक प्रकारच्या विकारांनीं त्यांचें हृदय ग्रस्त झालेलें असतें; तरी ते आपण साधु आहोंत असा भाव दाखवितात; व मूर्ख व भोळ्या लोकांना अनेक भुलथापा देऊन त्यांना आपले शिष्य करून गुरुदक्षिणेच्या

मिषानें त्यांचेकडे वर्षासनें लावितात; व त्या द्वारें त्यांच्या मूर्खपणाचा व भोळेपणाचा फायदा घेतात; म्हणजे त्यांच्यापासून बहुतप्रकारें द्रव्य उपटतात व त्यावर ते गुरु मजा मारतात. अशा ह्या गुरूंचा सर्व प्रकार पाहिला तर, तेथें खऱ्या परमार्थाचा लेशही नसून आपले पोट भरण्याकरितां त्यांचा हा एक प्रकारचा ठकबाजीचा धंदाच आहे, असे दिसून येतें.

" लटकेच दंभ घातलें दुकान । चाळविलें जन पोटासाठीं. "
" घालुनियां मध्यवर्ती । दाटुनि उपदेश देती ॥ १ ॥ ऐसे पोटभरे संत । तया कैंचा भगवंत ॥ २ ॥ रांडांपोरांतें गोविती । वर्षासन ते लाविती ॥३ ॥ जैसे बोलती निरूपणीं । तैसी न करिती करणी ॥ ४ ॥ तुका म्हणे तया । तमोगुणीयांची क्रिया ॥ ५ ॥ "

" पोटीं नाहीं परमार्थ । धरोनियां अर्थस्वार्थ । स्वयें म्हणविती हरिभक्त । या नांव निश्चित भजनदंभू ॥ १ ॥ धन जोडावया कारणें । टिळेमाळामुद्रा धरणें । धनेच्छा उपदेश देणें । या नांव जाणणें दीक्षादंभू ॥ २ ॥ देखोनि धनवंत थोरु । त्यातें उपदेशी अत्यादरु । नेमूनी गुरुपूजा करभारू । सांगे मंत्रु तो दांभिक ॥ ३ ॥ जया पासोनि होय अर्थप्राप्ति । ते समर्थशिष्य आवडती । दीन शिष्यातें उपेक्षिती । हे दांभिक स्थिति गुरुत्वा ॥ ४ ॥ गुरुसी द्यावें तनुमनधन । ऐसे उपदेशूनि जाण । जो द्रव्यसंग्रही आपण । तें दांभिकपण गुरुत्वा ॥ ५ ॥ जेथें धन-लोभ गुरूपाशीं । तो काय तारील शिष्यासी । धनलोभाची जाती ऐसी । करी गुरुत्वासी दांभिक ॥ ६ ॥ एकनाथी भागवत अ० २३ ओ० २३०—२३५

अशा प्रकाराचे मंत्रतंत्रांचे उपदेश करून शिष्यापासून पैसा उपटणारे दांभिक गुरु घरोघर आहेत.

" मंत्रतंत्र उपदेशिते । घरोघरीं गुरु आहेत आइते । जो शिष्यासी मेळवी सद्वस्तूतें । सद्गुरु त्यातें श्रीकृष्ण मानी ॥ निज-शिष्याची मरणचिंता । स्वयें निवारी जो वस्तुता । तोची सद्गुरु

वाचिक अथवा इंद्रियव्यापाररूप नसून मनोव्यापाररूप आहे. यास्तव विषयाविषयीं दोषदृष्टि असणाऱ्यास साधनचतुष्टयसंपन्न सहज होतां येतें. म्हणून अशा प्रकारें जो साधन चतुष्टयसंपन्न झाला आहे, तोच वेदांतविचाराविषयीं योग्य अधिकारी आहे.

"ब्रह्मादि स्थावरान्तेषु वैराग्यं विषयेष्वनु ।
यथैव काकविष्ठायां वैराग्यं तद्धि निर्मलम् ॥
नित्यमात्मस्वरूपं हि दृश्यं तद्विपरीतगम् ।
एवं यो निश्चयः सम्यग्विवेको वस्तुनः स वै ॥
सदैव वासनात्यागः शमोऽयमितिशब्दितः ।
निग्रहो बाह्यवृत्तीनां दम इत्यभिधीयते ॥
विषयेभ्यः परावृत्तिः परमोपरतिर्हि सा ।
सहनं सर्वदुःखानां तितिक्षा सा शुभा मता ॥
निगमाचार्यवाक्येषु भक्तिः श्रद्धेति विश्रुता ।
चित्तैकाग्र्यं तु सल्लक्ष्ये समाधानमिति स्मृतम् ॥
संसारबंधनिर्मुक्तिः कथं मे स्यात्कदा विधे ।
इति या सुदृढा बुद्धिर्वक्तव्या सा मुमुक्षुता ॥"
श्रीमच्छंकराचार्य–अपरोक्षानुभूति श्लो. ४-९.

अध्यारोप व अपवाद.

प्रकरण २ रें.

न झाला प्रपंच आहे परब्रह्म। अहंसोहं ब्रह्म आकळलें॥ तु. " प्रपंच एक झाला होता। हे समूळ मिथ्या वार्ता। पुढें होईल मागुता। हे कदा कल्पांतीं घडेना॥ " ए० २०–२४–५११.

पूर्वीं सांगितलेल्या साधनचतुष्टयानें संपन्न झालेला शिष्य गुरूस विनंति करितो—महाराज, मला आत्मज्ञानाचा बोध करा.

गुरुः—हे शिष्य! अजातवाद हा वेदांताचा मुख्य सिद्धांत होय. अजातवाद म्हणजे भूत, भविष्य आणि वर्तमान या तिन्ही कालीं जगत् म्हणून कांहीं एक भावरूप पदार्थच नाहीं, तर एक, अद्वितीय ब्रह्म ही एकच वस्तु आहे, हा सिद्धांत होय. " **एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म नेहनानास्ति किंचन** " ही श्रुति हेंच सुचवीत आहे.

शिष्यः—हें तुमचें ह्मणणें मला असंगत वाटतें. कारण जगताचें अस्तित्व आह्मांस प्रत्यक्ष भासत आहे; व त्यांतील सुखदुःखें आम्हीं प्रत्यक्ष भोगीत आहोंत; असें असतां कालत्रयींही जगत् नाहीं, व एक अद्वितीय ब्रह्मवस्तु आहे, हें ह्मणणें आम्हांस कसें बरें योग्य वाटावें? यास्तव जगत् हें आहेच, असा आमचा निश्चय आहे. आतां तें कोणीं केलें, व कसें केलें इत्यादि आमच्या शंका आहेत, त्यांचें समाधान आपण करावें.

गुरुः—तुला जें जगत् भासतें आहे, तें खरें नसून ब्रह्माच्या ठिकाणीं आरोपित आहे. अर्थात् तें कोणीं केलेलें नाहीं; जसें, शिंप ही वस्तुतः रुपें नसूनही तिच्यावर रुप्याचा केवळ भास आहे; अथवा स्थाणूवर (खांबावर) पुरुषाचा भास; याचप्रमाणें दोरी व सूर्य-किरणें यांचे ठिकाणीं अनुक्रमें सर्प व मृगजलाचा भास आहे; तद्वत्

निष्प्रपंच ब्रह्मवस्तूवर प्रपंचाचा किंवा जगताचा भास आहे. शास्त्रकारांनीं या भासालाच ‘ अध्यारोप ’ असें ह्मटलें आहे.

शिष्य:—असा अध्यारोप होण्याचें कारण काय ?

गुरु:—हा अध्यारोप होण्याचें कारण ह्मटलें म्हणजे ब्रह्मात्मवस्तूचें अज्ञान होय. या अज्ञानासच प्रकृति, माया, अविद्या इत्यादि शास्त्रकारांनीं निरनिराळीं नांवें कार्यपरत्वें दिलीं आहेत.

अव्यक्तनाम्नी परमेशशक्तिरनाद्यविद्या त्रिगुणात्मिकापरा ।
कार्यानुमेया सुधियैव माया यया जगत्सर्वमिदं प्रसूयते ॥
आचार्यविवेकचूडामणि ११०

शिष्य:—परस्पर विरुद्धस्वभाववान् जीं चैतन्य व अज्ञान हीं अध्यारोपकालीं एकत्र कशीं झालीं ?

गुरु:—ज्याप्रमाणें काष्ठगत सामान्य अग्नि अंधकाराचा विरोधी नाहीं, त्याप्रमाणें सामान्य चैतन्य हें अज्ञानाचे विरोधी नाहीं. उदाहरणार्थ, सुषुप्त्यवस्थेंतील अज्ञान हें ज्ञानाकडून प्रकाशलें जातें.

शिष्य:—प्रकृतीचें स्वरूप कसें आहे, तें मला सांगा.

गुरु:—जिच्यामध्यें सत्त्व, रज, तम हे तीन गुण न्यूनाधिक नसून समान असतात, तेंच प्रकृतीचें स्वरूप होय. हिलाच प्रलयावस्था, महासुषुप्ति अशीं नांवें आहेत. गुणसाम्यावस्थारूप अशा या प्रकृतीचें चांगलें ज्ञान होण्याकरितां एक दृष्टांत सांगतों. काळ्या, पांढऱ्या व तांबड्या अशा तीन रंगांच्या सुताची वळलेली एक दोरी तयार केली. अर्थात् ती तीन रंगाची झाली. तद्वत् गुणसाम्यप्रकृतिही त्रिगुणात्मक आहे. दुसरा आणखी एक चांगला दृष्टांत देतों. सोनाराच्या दुकानांत सुवर्णाचे अतिसूक्ष्म कण पडलेले असतात. ते तो मेणाच्या गोळ्यानें टिपून घेतो. त्यामुळें त्या गोळ्यांत हजारों सुवर्णकण सांठविलेले असतात. परंतु बाहेरून पाहिलें तर सुवर्णाचा एकही कण न दिसतां केवळ मेणाचाच गोळा दिसतो. तसें प्रलयकालीं अनंतकोटि जीव आपापल्या वासना अदृष्टासह जिच्यामध्यें लीन होऊन राहतात, ती प्रकृति होय.

शिष्यः—या प्रकृतीची कल्पना चांगल्या रीतीनें मनांत बिंबेल, अशा तऱ्हेचा स्वानुभविक दृष्टांत मला सांगा.

गुरुः—गाढ झोंपेमध्यें जीव हा आपलें कृतकर्म, वासना आणि सुखदुःखभोग देणारें प्रारब्धकर्म यांसहित लीन होऊन असतो, तद्वत् वर निर्दिष्ट केलेल्या प्रकृतीमध्यें अनंत जीव आपापल्या कर्मवासना व अदृष्ट यांसह लीन होऊन असतात, अशी ती त्रिगुणात्मक प्रकृति एक वेळ सत्त्वगुणानें क्षुब्ध होते, म्हणजे तिच्या ठायीं असलेला सत्त्वभाव अधिक होतो, तेव्हां त्या प्रकृतीस ‘ माया ’ हें नांव प्राप्त होतें. ती माया, व तिला आधारभूत जें ब्रह्मचैतन्य, व मायेंतील ब्रह्मचैतन्याचा आभास, या तिहींच्या संघातास ‘ ईश्वर ’ म्हणतात,

चिच्छायावेशतः शक्तिश्चेतनेव विभाति सा । तच्छक्त्युपाधिसंयोगाद्ब्रह्मैवेश्वरतां व्रजेत् ॥ पञ्चदशी ३–४०

आणि त्यालाच ‘ अंतर्यामी, ’ ‘ अव्याकृत् ’ अशीं नांवें आहेत. हाच ईश्वर जग निर्माण करितो.

शिष्यः—अहो, जगत् हें कार्य, ईश्वर या एकाच कारणापासून कसें होईल ? कारण कोणतेंही कार्य घडण्यास दोन कारणांची अपेक्षा असते. उदाहरणार्थ, सृष्टींतील घट हें कार्य घेऊं. घटाची उत्पत्ति मृत्तिका या एकाच कारणापासून होत नाहीं. तर त्याच्या सिद्धीस कुंभार हें दुसरें कारण लागतें. या न्यायानें सर्व सृष्टकार्यांची सिद्धि दोन कारणांनीं होते, असा हा व्यवहारांत दृष्ट अनुभव आहे. आतां ज्या कारणद्वयानें कार्याची सिद्धि होते, त्या कारणांना शास्त्रकारांनीं **उपादान** व **निमित्त** अशीं नांवें दिलीं आहेत; ह्मणजे ज्या कारणाची व्याप्ति कार्यामध्यें असतें, तें **उपादान** कारण होय. तसेंच घटकार्यांत मृत्तिकेची व्याप्ति आहे. म्हणून मृत्तिका हें घटाचें **उपादान** कारण होय. तसेंच जें कारण कार्याहून निराळें असतें तें **निमित्त** कारण होय. जसें, घट या कार्यांत कुंभार निराळा आहे; ह्मणून तो घटाचें निमित्तकारण होय. आतां कदाचित् कोणी असें म्हणेल कीं, **माया** ही जगताचें उपादान कारण असून ईश्वर हा निमित्तकारण आहे; परंतु हें ह्मणणें दोषयुक्त आहे. कारण असा पक्ष स्वीकारल्यानें “ **एक-**

मेवाद्वितीयं ब्रह्म " असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीस विरोध येतो. कारण, व्यवहारामध्यें ' उपादान ' व ' निमित्त ' हीं दोन्ही कारणें सत्य असतात. त्याप्रमाणें जगताचें उपादानकारण ' माया ' आणि निमित्तकारण ' ईश्वर ' आहे, असें म्हटलें तर दोन्ही सत्य होतील, आणि असें झालें असतां द्वैतसिद्धि होईल, म्हणूनच श्रुतीस विरोध येईल. अशा प्रकारचा श्रुतिविरोध न यावा म्हणून कदाचित् ईश्वर हें उपदान, व माया ही निमित्तकारण आहे, असें आपण म्हटलें, तरी देखील पूर्वींचा श्रुतिविरोध कायम राहून दुसरा दोष उत्पन्न होईल, तो असा; व्यवहारामध्यें उपादानकारण जड असतें, व निमित्तकारण चित् असतें; अर्थात् चित् ईश्वर हें जगताचें उपादान कारण आणि जड माया हें निमित्तकारण आहे, असें म्हणणें हे किती तरी विसंगत होईल.

गुरुः——अरे, जगताचें कारण एक ईश्वरच होय. कोणत्याही कार्यांत उपादान व निमित्त अशीं निरनिराळीं दोन कारणें असलींच पाहिजेत, असा कांहीं नियम नाहीं. पहा ऊर्णनाभि (कोळी) हा आपल्या देहांतून तंतु काढून जाळें विणतो; म्हणून त्या जाळ्याचें उपादान कारण तोच आहे. व केवळ आपल्या बुद्धीनेंच तो तें जाळें विणतो, म्हणून त्याचें निमित्तकारणही पण तोच आहे. सारांश, ऊर्णनाभि हा, शरीरप्राधान्येंकरून जाळ्याचें उपादान कारण होतो व बुद्धिप्राधान्येंकरून निमित्तकारण होतो, किंवा स्वप्नामध्यें स्वप्नस्थ पदार्थ व त्यांचा द्रष्टा ह्या उभयरूपानें एक मनच नटलेलें असतें. तद्वत् एकच ईश्वर तमोगुणप्रधान प्रकृतिद्वारां जगताचें उपादान, व सत्त्वप्रधान प्रकृतिद्वारां जगताचें निमित्तकारण होतो. आणि अशा प्रकारें जगत् हें एका ईश्वरापासून उत्पन्न होतें. **' यथोर्णनाभिःसृजते गृण्हते च '** बृहदा.

शिष्यः——एका ईश्वरापासून जगत् हें कसें व कोणत्या रीतीनें निर्माण झालें तें मला सांगा.

गुरुः–ईश्वर हा सत्त्वगुणप्रधान मायेनें विशिष्ट होऊन तमोगुणप्रधान मायेशीं संयुक्त झाला म्हणजे त्या संयोगापासून त्रिगुणात्मक आकाश उत्पन्न होतें, व चित्सत्तेच्या योगानें त्रिगुणात्मक वायु

उत्पन्न होतो. तसेंच चित्सत्तेच्या योगानें त्रिगुणात्मक तेज उत्पन्न होतें; चित्सत्तेच्या योगानें तेजापासून त्रिगुणात्मक जल निर्माण होतें; तसेंच चित्सत्तेच्या योगानें जलापासून पृथ्वी निर्माण होते. अशा ह्या क्रमानें अपंचीकृत (सूक्ष्म) पंचमहाभूतें निर्माण होतात, व ह्या अपंचीकृत पंचमहाभूतांपासून समष्टिव्यष्ट्यात्मक लिंगशरीर उत्पन्न होतें. तें शरीर सत्रा तत्त्वांनीं युक्त आहे.

शिष्यः—तीं सत्रा तत्त्वें कोणतीं ?

गुरुः—पंचज्ञानेंद्रियें (म्हणजे श्रोत्र, त्वक्, (स्पर्श) चक्षु, जिव्हा, घ्राण.) पंच कर्मेंद्रियें (म्हणजे वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ.) पंचप्राण म्हणजे (प्राण, अपान, व्यान, उदान, समान.) मन व बुद्धि, अशीं हीं सत्रा तत्त्वें होत.

शिष्यः—यांचा उत्पत्तिक्रम कसा आहे ?

गुरुः—आकाशाच्या सात्त्विक अंशापासून श्रोत्रेंद्रिय झालें; वायूच्या सात्त्विक अंशापासून त्वगिंद्रिय झालें, तेजाचें सात्त्विक अंशापासून चक्षु, आपा (जल)चे सात्त्विक अंशापासून रसना आणि पृथ्वीच्या सात्त्विक अंशापासून घ्राणेंद्रिय, अशा प्रकारें हीं ज्ञानेंद्रियें आकाशादि पंचमहाभूतांच्या पृथक् सत्त्वांशापासून निर्माण झालीं. तसेंच या पंचमहाभूतांच्या मिलितसत्त्वांशापासून अंतःकरण झालें. या अंतःकारणास वृत्तिभेदामुळें मन, बुद्धि चित्त व अहंकार अशा संज्ञा देतात. व चारीच्या समुच्चयास "अंतःकरणचतुष्टय" असें म्हणतात. पंचमहाभूतांच्या पृथक् रजांशापासून पंच कर्मेंद्रियें निर्माण झालीं, तीं अशीं:—आकाशाच्या रजोंशापासून त्वगिंद्रिय, वायूच्या रजोंशापासून पाणि (हात), तेजाच्या रजोंशापासून पाद, जलाच्या रजोंशापासून उपस्थ (जननेंद्रिय) आणि पृथ्वीच्या रजोंशापासून पायु (गुदेंद्रिय) झालें. पंचमहाभूतांच्या मीलित रजांशापासून प्राण उत्पन्न झाला, त्याचे स्थानपरत्वें प्राण, अपान, व्यान, उदान, समान असें पांच भेद झाले आहेत. उपप्राण, नाग, कूर्म, कृकल, देवदत्त व धनंजय असे आहेत.

शिष्यः—आपण प्रथम सत्रा तत्त्वांचा लिंगदेह सांगितला. परंतु

आतां पहावें तों हीं सर्व मिळून एकोणीस तत्त्वें झालीं, तेव्हां, प्रथम आपण चित्त व अहंकार हीं दोन तत्त्वें कां गणलीं नाहींत.

गुरुः—अरे, सत्रा तत्त्वांचा लिंगदेह मानणारे जे आहेत, ते चित्ताचा मनामध्यें आणि अहंकाराचा बुद्धीमध्यें अंतर्भाव करतात. अशा प्रकारें व्यष्टि लिंगशरीर हें सत्रा अवयवांचें बनलेलें आहे. व या समष्टि लिंगशरीराचा अभिमान धरिल्यामुळें ईश्वर हा " हिरण्यगर्भ " झाला. त्यासच " सूत्रात्मा " व " प्राण " अशीं नांवें आहेत.

शिष्यः—या पंचीकृत पंचमहाभूतांचें पंचीकरण कसें झालें, तें मला सांगा.

गुरुः—परमेश्वराचे ईक्षणानें अपंचीकृत पंचमहाभूतांचे बरोबर दोन दोन विभाग केले. त्यांपैकीं प्रत्येक महाभूतांचा अर्ध अर्ध भाग जशाचा तसाच राहिला आणि दुसऱ्या अर्ध भागाचे चार चार विभाग झाले. ते आपआपल्या राहिलेल्या अर्ध विभागांत न मिळतां बाकींच्या चार भूतांच्या भागांत मिळाले म्हणजे आकाशाचा पृथ्वींत १/८, आपांत १/८, तेजांत १/८, व वायूंत १/८ याप्रमाणें प्रत्येक भूतांचे १/८ आपआपल्या अर्धभागांत न मिळतां अन्य भागांत मिळाले. त्या योगानें प्रत्येक महाभूताचा स्वतःचा १/२ भाग हा एक, व अन्य भूतांचे १/८ असे चार मिळून एकंदर पांच भाग झाले. याप्रमाणें पंचमहाभूतांचे सर्व मिळून पंचवीस भाग झाले. अशा प्रकारच्या ह्या मिश्रणास पंचीकृत स्थूल पंचमहाभूतें म्हणतात. या पंचीकृत पंचमहाभूतांपासून ईशाचे ईक्षणानें सर्व ब्रह्मांडाची उत्पत्ति झाली. त्या ब्रह्मांडामध्यें अतल, वितल, सुतल, तलातल, रसातल, महातल व पाताल असे सात अधोलोक; व भूर्लोक, भुवर्लोक, स्वर्लोक, महर्लोक, जनोलोक, तपोलोक, सत्यलोक असे सात ऊर्ध्वलोक झाले. हींच चतुर्दश भुवनें होत. त्या त्या लोकांस योग्य असे उद्भिज, स्वेदज, जारज, अंडज अशा योनि झाल्या, व त्यांचें अन्नही उत्पन्न झालें. अशा या समष्टि स्थूल प्रपंचाचा अभिमान बाळगणाऱ्या ईश्वरास विराट्, वैश्वानर, वैराज हीं नांवें आहेत.

शिष्यः—महाराज, समष्टि प्रपंचाच्या अंतर्भूत व्यष्टिप्रपंच आहे, हें खरें. पण त्याचें विशेष ज्ञान होण्याकरितां व्यष्टिप्रपंचाचें स्पष्ट स्वरूप मजला निवेदन करावें.

गुरुः—जागृतावस्थेमध्यें असणाऱ्या स्थूल शरीराचा अभिमान धरणाऱ्या जीवात्म्यास व्यावहारिक, विश्व, चिदाभास अशीं नांवें आहेत. स्वप्नामध्यें असणाऱ्या लिंगशरीराचा अभिमान बाळगणाऱ्या जीवात्म्यास तैजस, प्रातिभातिक, स्वप्नकल्पित अशीं नांवें आहेत. त्याचप्रमाणें सुषुप्तिमध्यें असणाऱ्या कारणशरीराचा अभिमान घेणाऱ्या जीवात्म्यास प्राज्ञ, पारमार्थिक व अवच्छिन्न अशीं नांवें आहेत. हेंच व्यष्टिप्रपंचाचें स्वरूप होय. आतां प्रपंचाची उत्पत्ति, स्थिति, लय होण्याकरितां ईश्वरानें तीन रूपें धारण केलीं आहेत; तीं अशीं. एकच ईश्वर सत्त्वगुणाशीं संयुक्त होऊन सृष्टीचा पालनकर्ता (विष्णु) झाला. तोच रजोगुणांशीं संयुक्त होत्साता सृष्टिनिर्माणकर्ता (ब्रह्मदेव) झाला आणि तमोगुणाशीं संयुक्त होऊन सृष्टिसंहारकर्ता रुद्र झाला. विष्णु हा हिरण्यगर्भांतर्भूत झाला, ब्रह्मा विराटांतर्भूत झाला आणि रुद्र हा कारणप्रपंचान्तर्भूत झाला. अशा प्रकारें या प्रपंचाची सिद्धता झाली, आणि आरंभीं सांगितलेल्या अध्यारोपाचें स्वरूप तरी हाच प्रपंच होय. आतां अद्वितीय ब्रह्माचें सम्यक् ज्ञान तुला व्हावें म्हणून अपवादाचें स्वरूप निवेदन करतों. कार्य हें कारणाहून भिन्न असत नाहीं, असा दृष्ट अनुभव आहे. जसें, घटपरळादि कार्यें मृत्तिकेचीं आहेत, तथापि तीं मृत्तिकेहून भिन्न नसून मृत्तिकारूपच आहेत. अथवा तंतुकार्य जो पट, तो तंतुहून भिन्न नसून तंतुरूपच आहे. सुवर्णादिकांचीं अलंकारादि जीं कार्यें आहेत, तीं देखील सुवर्णादि रूपच असतात तद्वत् पंचीकृत पंचमहाभूतें व त्यांपासून झालेलें जें ब्रह्मांड, व त्यांतील खालील व वरील मिळून १४ भुवनें व त्या त्या भुवनांतील चतुर्विध योनि व त्यांचें अन्न, हीं सर्व परंपरेनें आत्मकार्यें असल्यामुळें आत्मस्वरूप होत, पृथक् नाहींत, असें जाणणें यासच **अपवाद** म्हणतात.

शिष्यः—आत्मकार्य जो प्रपंच, तो आत्मस्वरूपच आहे, हें जाणण्याविषयींची रीत मला स्पष्ट सांगा.

गुरुः—कार्य हें नेहमीं उपादान कारणस्वरूपच असतें, हें अनेक दृष्टान्तांनीं आह्मीं वर सिद्ध केलेंच आहे. त्या नियमानुसार जलकार्य जी पृथ्वी, ती जलरूप आहे; तेजकार्य जल, तें तेजोरूप; वायुकार्य जें तेज, तें वायुरूप, आकाश कार्य जो वायु, तो आकाशरूप, आणि मायाकार्य जें आकाश, तें मायारूप आहे. आतां या मायेचें स्वरूप सत् किंवा असत्, सदसताहून भिन्न किंवा अभिन्न, निरवयव किंवा सावयव अथवा उभयात्मक, इत्यादि प्रश्नांचा विचार केला असतां, मायेचें स्वरूप यांपैकीं कांहीं नाहीं असेंच सिद्ध होतें. पहा. माया ही कालत्रयीं नाहीं, ह्मणून ती सत् नाहीं; 'मी अज्ञानी आहें' असा अनुभव जीवमात्रास आहे, ह्मणून ती असत्‌ही नाहीं; कारण जी असत् वस्तु असते, ती केव्हांही भासमान् होत नाहीं. सत् व असत् हे दोन्ही धर्म परस्पर विरुद्ध आहेत, ह्मणून ते एकाच कालीं एकाच वस्तूचे ठिकाणीं राहूं शकत नाहीं. ह्मणून ती सदसत् नाहीं. आणि आत्म्यावांचून निराळें अस्तित्व तिला नाहीं, ह्मणून ती आत्म्याहून भिन्न नाहीं. स्वतः ती स्वरूपानें अचेतन असल्यामुळें चेतन आत्म्याशीं भिन्नाभिन्न संबंध आहे असें म्हणावें, वर भिन्नाभिन्न हे धर्म एकमेकांशीं विरुद्ध असल्यामुळें, एकाच वस्तूच्या ठायीं एका कालीं त्यांचें रहाणें संभवत नाहीं. अतएव ती भिन्नाभिन्न नाहीं. साकार जगत् तिचेंच कार्य असल्यामुळें ती निरवयव नाहीं. जगताचें आदिकारण ती आहे, ह्मणून सावयवही नाहीं. सावयव व निरवयव हे दोन्ही धर्म परस्पर विरुद्ध आहेत, ह्मणून एकाच कालीं एकाच वस्तूचे ठिकाणीं त्यांचें असणें शक्य नाहीं. एवंच ती उभयात्मक नाहीं.

सन्नाप्यसन्नाप्युभयात्मिका नो । भिन्नाऽप्यभिन्नाऽप्युभयात्मिकानो ॥ साङ्गाऽप्यनङ्गाऽप्युभयात्मिकानो । महाद्भुताऽनिर्वचनीयरूपा ॥ १११ ॥ विवेकचूडामणि.

अशाप्रकारें मायेचा विचार करूं गेलें असतां ती शब्दानें व्यक्त होत नाहीं, यास्तव ती अनिर्वचनीय होय.

नातुडे संतासंतबोलीं । माया अनिर्वचनीय झाली । तिणें विद्या अविद्याइयें पिलीं । वाढविलीं निजपक्षीं ॥ ए. ११।१०४.

अनिर्वचनीय ह्मणजे असत् आणि माया या शब्दांतूनही हाच 'असत्' अर्थ निष्पन्न होतो. "या" ह्मणजे जी, आणि "मा" ह्मणजे नाहीं, 'जी नाहीं ती' माया (या मा सा माया.) हिचें दुसरें नांव जें अविद्या, त्यांतूनही हाच अर्थ निष्पन्न होतो (या न विद्यते सा अविद्या.) जी सत् नाहीं ती अविद्या. तात्पर्य, सावयव जगत्कार्यरूपानें असणारी जी माया, तिच्या स्वरूपाचा विचार करूं गेलें तर "कांहीं नाहीं" असाच अर्थ सिद्ध होतो.

अविद्या येणें नांवें। मी विद्यमान नव्हें। हे अविद्याचि स्वभावें। सांगतसे ॥ अमृ. ६–३८.

तिचें अस्तित्व काय तो एक परमात्माच होय. मिथ्यावस्तु अधिष्ठानरूप असते, यावरून मायादि सर्व प्रपंचाचें तात्त्विक स्वरूप एक परमात्माच आहे. त्यावांचून दुसरी कोणतीही वस्तु नाहीं. याप्रकारें द्वितीयसंबंधशून्य असणारा जो परमात्मा तोच मी, असा जो मुमुक्षु निःसंशय जाणतो, तोच मुक्त, असा वेदांतसिद्धांत आहे.

"अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपंचं प्रपंच्यते॥"
वस्तुन्यवस्त्वारोपो यः सोध्यारोप इतीर्यते।
असर्पभूते रज्ज्वादौ सर्पत्वारोपणं यथा॥
वस्तुतावत्परंब्रह्म सत्यज्ञानादिलक्षणम्।
इदमारोपितं यत्र भाति खेनीलत्वादिवत्॥
आचार्यसर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह २९६।९७

अपवादः—रज्जुविवर्तस्य सर्पस्य रज्जुमात्रत्ववत् वस्तुभूतब्रह्मणो विवर्तस्य प्रपंचादेः वस्तुभूतरूपतोपदेशः अपवादः तारानाथ वाचस्पत्यम्.

प्रपंचविचार

प्रकरण ३ रें.

क्षेत्रक्षेत्रज्ञ योगे । होईजे एणे जगे । आत्मा गुणसंगे । संसारिया ।। ज्ञा. १४–३४.

शिष्यः—प्रपंच कसा आहे, तें मला सांगा.

गुरुः–प्रपंच चित् व जड अशा भावद्वयानें युक्त आहे. त्यांत आत्मा चित् असून अनात्म प्रपंच जड आहे.

शिष्यः—आपल्या सभोंवार भासमान् होणाऱ्या जड प्रपंचामध्यें चिद् कसें आहे, तें मला सांगाल काय ?

गुरुः–सर्व जड प्रपंचामध्यें कांहीं चालणारे, कांहीं बोलणारे, कांहीं रांगणारे, व कांहीं उडणारे प्राणी दिसतात; यावरून त्यांच्या ठायीं चैतन्य आहे असें सिद्ध होतें; पृथ्वी, पाणी, पर्वत इत्यादि पदार्थ ज्ञानशून्य दिसतात ह्मणून त्यांना अचेतन अर्थात् जड ह्मणतात.

शिष्यः—प्रपंच हा अनेक पदार्थांनीं भरलेला दिसत असतांही, वर निर्दिष्ट केलेल्या चित् व जड या दोन भावांनींच युक्त आहे, असें म्हणणें असंगत दिसतें.

गुरु—अरे प्रपंचांत जरी अनेक पदार्थ दिसले, तरी ते खरे नाहींत. आत्मा व अनात्मा असे दोनच पदार्थ असतां, अनेक दिसणें, हा त्या अनात्म्याचा प्रभाव होय. त्या अनेक पदार्थांत मिळून असणारा व्यापक आत्मा एकच असतां अनेकत्वानें भासमान् होतो.

शिष्यः—तो कसा ?

गुरुः—जसें, घटाकाश, वृक्षाकाश, वनाकाश, मंडापाकाश व गृहाकाश असे एका आकाशाचे भेद घट, वृक्ष, वन, मंडप व गृह इत्यादि अनेक उपाधींच्या संबंधानें दिसतात. कार्यरूपानें अनेकत्व

पावलेला जो अनात्मभाव, व तत्संबंधी असणारा एक आत्मा, मनुष्य, पक्षी इत्यादि जीवभेदानें अनेक दिसतो.

शिष्य:—आकाशाच्या दृष्टान्तानें एका आत्म्याचें जीवरूपानें जें अनेकत्व दाखविलें, त्यावरून आपणांस अवच्छिन्नपक्ष मानणें भाग आहे असें दिसतें; आणि कांहीं वेदान्तशास्त्रकारांनीं तर जीवस्वरूपाचें लक्षण-प्रसंगीं अवच्छिन्नपक्षास गौणत्व देऊन प्रतिबिंबपक्षाचें ग्रहण केलें आहे.

गुरु:—प्रतिबिंबपक्षासच आभास असें कांहीं वेदांती म्हणतात. एक आत्मा जीवरूपानें अनेकत्वास कसा आला, याची कल्पना तुझ्या मनांत येण्याकरितां आम्ही ही एक रीत दाखविली, येवढ्यावरून तो पक्ष आम्हांस मान्य आहे, असें कां तूं समजतोस !

शिष्य:—तुम्हांस जर तो पक्ष मान्य नसेल, तर बिंब प्रतिबिंबपक्षाच्या दृष्टीनें हाच सिद्धांत सांगा पाहूं.

गुरु:—निरनिराळ्या उपाधींच्या संबंधानें एकच पाणी, नदी, सरोवर, तलाव, आड व पात्र इत्यादि अनेक रूपानें असतें; तितक्या पाण्यांतून प्रतिबिंबित झालेला सूर्य एकच असून अनेक दिसतो; त्याप्रमाणें अनात्मकार्यें जीं अंतःकरणें, त्यांत प्रतिबिंबित झालेला एकच आत्मा जीवरूपानें अनेकसा दिसतो. तथापि अंतःकरणाचे धर्म आत्म्यास किंचित्‌ही स्पर्श करीत नाहींत. जसे थंडपणा, हालणें इत्यादि जलधर्म जलांत पडलेल्या सूर्याच्या प्रतिबिंबास स्पर्श करीत नाहींत, तद्वत् अंतः-करणामध्यें प्रतिबिंबित झालेल्या जीवात्म्यास अंतःकरणाचे धर्म स्पर्श करीत नाहींत.

तळावविहिरीं नाना थिल्लारीं । सूर्य प्रतिबिंबें त्यां माझारीं । तितुकीं रूपें दिवाकरीं। पाहतां अंबरीं तंव नाहीं ।। तैसें एकासि जें अनेकत्व । तें मिथ्या जाण जीवत्व । हें भगवंताचें निजतत्व । शुद्धसत्व ज्ञानाचें ।। ए० ११।३९।४०.

मग आधारभूत असलेल्या कूटस्थाशीं तर अंतःकरणाच्या धर्मांचा संबंध नाहीं; जसे वायु, तेज, जल, पृथ्वी या चार भूतांचे विकार आकाशास स्पर्श करीत नाहींत, तसेंच अनात्मस्वरूप जें अज्ञान व तत्कार्यें देहेंद्रियादिक यांचे जे धर्म, ते आधारभूत आत्म्यास स्पर्श

करीत नाहींत. अशा प्रकारचा हा आत्मानात्मविचार आहे. ह्या विचारानें सर्व विकाररहित जो आत्मा, तोच मी, असें जो निःसंशय जाणतो तोच मुक्त होय. असें सकल वेदशास्त्रें सांगतात व संतसज्जनांचा अनुभवही असाच आहे.

यावत्संजायते किंचित्सत्वं स्थावरजंगमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञ संयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ भ. गी. १३-२६

तरी क्षेत्रज्ञ येणें बोलें । तुज आपणपें जें दाविलें । आणि क्षेत्राहि सांगितलें । आघवोंचि ॥ तया येरयेरांच्या मेळीं । होईजे भूतीं सकळीं । अनिलसंगें सलिलीं । कल्लोळ जैसे ॥ कां तेजा आणि उखरा । भेटी जालिया वीरा । मृगजळाचिया पूरा । रूप होय ॥ नाना धाराधरधारीं । झळंबालिया वसुंधरी । उठिजे जेविं अंकुरीं । नाना विधीं ॥ तसें चराचर आघवें । जें कांहीं जीव एणें नांवें । तें तों उभययोगे संभवें । ऐसें जाण ॥ इया लागीं अर्जुना । क्षेत्रज्ञा प्रधाना-। पासूनि न होती भिन्ना । भूतव्यक्ति ॥ ज्ञा. १३-२६-५७

यांची नामेंही आनानें । अनारिसी वर्तनें । वेषही सिनानें । आघवे यांचें ॥ आंगारकणीं बहुवसीं । उष्णता समान जैसी । तैसा नाना जीवराशी । परेश असें ॥ हे भूतग्राम विषम । परि वस्तु ते एथ सम । घटमठीं व्योम । जिया परी ॥ हा नाशता भूताभास । एथ आत्मा तो अविनाश । जैसा केयुरादिकीं कस । सुवर्णाचा ॥ ज्ञा. १३-२७-६७

जीवस्वरूपविवेक.

प्रकरण ४ थें.

अहंकार खवळल्या जाण। करी आनंदाचें आवरण। बुडे परमात्मस्फूर्तीचें स्फुरण। देहाचें मीपण वाढवी ॥ तेणें कर्माकर्मांचे आघात। नाना नरकयातना होत। जन्म मरणादि आवर्त। तेणें दुःखी होत अति दुःखें ॥ ए. १३–२९–४३३

स्थूलं च सूक्ष्मं च वपुस्स्वभावतः दुखात्मकं स्वात्मतया गृहीत्वा।
विस्मृत्य च स्वं सुखरूपमात्मनः दुःखप्रदेभ्यस्सुखमज्ञइच्छति ॥
आचार्य, सर्ववेदांतसिद्धांतसारसंग्रह. ६३७

शिष्यः—जीवास होणारें दुःख आगंतुक आहे, किंवा त्याचा तो स्वभाव आहे ?

गुरुः—दुःख हा जीवाचा स्वभाव नसून तें आगंतुक आहे. जर दुःख हा जीवाचा स्वभाव असता, तर त्या दुःखाच्या निवृत्तीविषयीं कोणीही प्रयत्न केला नसता. कारण 'स्वभाव' हें पद स्वरूपवाचक आहे; अर्थात् दुःख हा जीवाचा स्वभाव म्हटला तर, तें त्याचें स्वरूप होईल. आणि मग त्या स्वभावदुःखाच्या निवृत्तींत जीवस्वरूपाचीच निवृत्ति सिद्ध होईल. हेंच अगदीं उघड सांगावयाचें म्हणजे, दुःखनाशाविषयीं उपाय करणाऱ्या साधकांनीं आत्मनाशाचाच यत्न करण्यासारखें होईल. आतां ज्या उपायांनीं आत्मनाश होतो, त्या उपायांकडे मूर्खाचीही सहसा प्रवृत्ति होत नाहीं, मग मुमुक्षुसारख्या विचारी पुरुषाची प्रवृत्ति त्या उपायांकडे कशी होईल ? ज्या अर्थी मुमुक्षु वगैरे विचारी पुरुष दुःखनाशाविषयीं आजपर्यंत उपाय करीत आले आहेत, त्या अर्थी दुःख हा जीवाचा स्वभाव नसून, तें त्याच्यामागें आगंतुक आहे, असेंच सिद्ध होतें.

शिष्यः–अहो, दुःख हें जीवाचें स्वाभाविक रूप असूनही दुःखनिवृत्तिविषयीं उपाय केलें असतां, आत्मनाश न होतां दुःखनिवृत्ति होणें शक्य आहे, असें मला वाटतें.

गुरुः—तें कसें ?

शिष्यः—हें पहा ! उष्णता हा अग्नीचा स्वभाव आहे. तरी पण मणिमंत्रऔषधींच्या योगानें अग्निस्वरूपाचा नाश न होतां स्वाभाविक उष्णतेचा लोप होतो; व तसेंच अग्नीच्या ठायीं नसलेल्या शीततेचा आविर्भाव होतो. अथवा, जसें अग्नीच्या योगानें पाण्याच्या ठिकाणीं असणारी स्वाभाविक शीतता, पाण्याचे स्वरूपाचा नाश न होतां, लोपली जाते, व नसलेल्या उष्णतेचा आविर्भाव पाण्याच्या ठिकाणीं होतो; तसें उत्कृष्ट कर्मउपासनेच्या योगानें, आत्मनाश न होतां, स्वाभाविक दुःखाचा लोप होऊन जीवाचे ठिकाणीं नसलेल्या सुखाचा आविर्भाव होणें शक्य आहे.

गुरुः—अरे, ज्या दृष्टांतानें तूं आपला पक्ष सिद्ध करतोस, तो दृष्टांत योग्य नाहीं. कारण, मणिमंत्रऔषधींच्या योगानें अग्नीची स्वाभाविक उष्णता नाहींशी होऊन, अग्निस्वरूपाचा नाश न होतां त्याचे ठिकाणीं शीततेचा आविर्भाव झाला; अथवा अग्नीच्या संयोगानें पाण्याच्या शीततेचा लोप होऊन, जलस्वरूपाचा नाश न होतां, जलांत नसलेली उष्णता जरी त्याचे अंगीं प्रगट झाली, तरी जलाच्या शीततेची अथवा वर सांगितल्या दृष्टांतांतील अग्नीच्या उष्णतेची अत्यंतिकनिवृत्ति होत नाहीं.

शिष्यः—अत्यंतिकनिवृत्ति म्हणजे काय ?

गुरुः—अत्यंतिक निवृत्ति म्हणजे कार्याचा कारणासह पूर्ण नाश, ही होय. याप्रमाणें वरील दिलेल्या दृष्टांतांत घडत नाहीं; तें असे. अग्नीचा स्वभाव जी उष्णता, तिचा मणिमंत्रऔषधींच्या निवारणानें पुन्हा आविर्भाव होतो. तसेंच पाण्याची स्वाभाविक शीतता, अग्नीचा संबंध सुटण्यानें, पुनः प्रगट होते. तसे जीवात्म्याचें स्वाभाविक दुःख उत्कृष्ट कर्मउपासनेनें जरी नाहींसें झालें, तरी उत्कृष्ट कर्मउपासनेचें फल जें सुख, तें भोगून संपलें कीं, मूळचा दुःखस्वभाव प्रगट

होईल; व असें झाल्यानें मोक्ष हा सादि (आरंभसहित) आणि अंतवान् होईल, एवढ्यानेंच झालें नाहीं, तर "आत्मा आनंदरूप आहे" असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतिस्मृति आणि शास्त्रपुराणें यांना व्यर्थता येईल. म्हणून जीवात्मा दुःखस्वरूप अथवा दुःखस्वभाववान् आहे, असें मानणें अप्रमाण होईल. येथपर्यंत युक्तीनें व श्रुतिप्रमाणांच्या दृष्टीनें जीवाचा दुःखस्वभाव मानण्यांत कोणते दोष येतात, ते तुला दाखविलें, व जीवास होणारें दुःख आगंतुक आहे, हेंही ठरविलें. आतां जीवाचा दुःख हा स्वभाव नसून, उलट जीव हा सुखरूप आहे, असें स्वानुभविक दृष्टांतानें तुला दाखवितों. पहा, जर जीवात्म्याचा दुःख हा स्वभाव असता, तर सुषुप्तिअवस्थेंत अथवा समाधिअवस्थेंत, तसेंच तुष्णींभूत (अक्रिय) अवस्थेंत, त्या दुःखाचा अनुभव सर्वांना आला असता. पण तसें न होतां वर निर्दिष्ट केलेल्या अवस्थांत सुखाचाच अनुभव असतो. हें, अवस्थांतरकाळीं (जागृतींत) "मला झोपेंत अगर समाधींत कांहींएक दुःखाचा संबंध नव्हता व मी मोठ्या आनंदांत होतों," या उद्गारांवरून सिद्ध होतें. आतां निद्रेंत अथवा समाधींत जो आनंदानुभव होतो, तो कोणत्याही विषयसंबंधेंकरून होत नाहीं. कारण त्या अवस्थांतून विषयांचा अभाव आहे. अर्थात् तेथें जो आनंद होतो तो निर्विषय आत्मानंदच आहे, हें उघड सिद्ध होतें. ह्या दृष्टीनें पहातां जीवात्म्याचा दुःख हा स्वभाव नसून, दुःख हें त्याच्या मागें आगंतुक आहे, असें दिसतें.

शिष्यः—जीवात्म्यास आगंतुक दुःख संबंध कोणत्या कारणानें झाला, हें कृपा करून सांगा.

गुरुः—जीवात्म्यास दुःखसंबंध शरीरपरिग्रहामुळें झाला. कारण जेथें शरीरपरिग्रह आहे, तेथें दुःख हें असावयाचेंच.

शरीर दुःखाचें कोठार। शरीर रोगाचें भांडार। शरीर दुर्गंधीचें थार। नाहीं अपवित्र शरीरा ऐसें॥ श्रीतुकोबाराय.

शिष्यः—हें तुमचें म्हणणें मला योग्य वाटत नाहीं, कारण राजा अथवा त्या समान भाग्यवान् जे कोणी आहेत, त्यांना शरीराचा संबंध असूनही ते सुखी दिसतात.

गुरुः—अरे, स्थूल दृष्टीनें पाहणारास ते सुखी आहेत, असें वाटेल. पण त्यांच्या संबंधानें सूक्ष्म विचार करूं लागले तर, त्यांचे ठिकाणीं असणारें दुःख व्यक्त होतें.

शिष्यः—तें कसें ?

गुरुः—राजाच्या शरीरास रोग झाला तर त्या योगानें दुःख होतें; राजाला पुत्र संतति नसल्यानेंही दुःख होतें; तसेंच राजावर कोणी बलाढ्य शत्रु चाल करून आल्यानेंही दुःख होतें. सुदैवानें राजास पुत्र असूनही, तो मनासारखा न वागल्यानें दुःख होतें. तसेंच मनासारखा वागणारा पुत्र असून त्याच्या मरणानेंही दुःख होतें. अशीं अनेक प्रकारचीं दुःखें राजाच्या आयुष्यक्रमांत होत असून, मूढजन, राजा सुखी आहे, असें मोहानें मानितात. कारण, दुःख हें मोहानें सुखासारखें भासतें. उदाहरणार्थः--एका गृहस्थानें एका मजुरास चार आणे मजुरी ठरवून घरगुती कामास लाविलें. त्या मजूरानें संध्याकाळपर्यंत सांगितलेली कामगिरी बजाविली; परंतु त्या योगानें त्यास अतिशय श्रम व दुःख झालें, तें सर्व मालकानें मनांत जाणून, ठरलेल्या चार आण्याच्या मजुरीजागीं मजुरास पांच आणे दिले. पहा काय आश्चर्य आहे, कीं तेवढ्यानें तो प्रसन्न होऊन आपल्यास सुखी मानितो ! एखाद्या दुष्ट मालकाची गांठ पडून त्यानें त्याला ठरलेली मजुरी मुळींच दिली नसती, तर तो मजूर आपल्यास दुःखी समजला असता. तात्पर्य हें कीं, मजुरानें दिवसभर मजुरी करण्यांत दुःख अनुभवलेलें असून, आपण सुखी आहों, अशी जी त्याची कल्पना होते, ती केवळ मोहानेंच होय. त्याप्रमाणें राजा अगर तत्समान जे भाग्यवान् आहेत, ते दुःखी असूनही, केवळ वर-वर पाहणारांस मोहामुळेंच ते सुखी आहेत, असे दिसतात.

शिष्यः—जेथें शरीर आहे, तेथें दुःख असावयाचेंच, असा जर तुमचा नियम आहे, तर आत्मानात्मविवेकी जे आहेत, तेही शरीर-संबंधी आहेत. कारण, शरीरसंबंधावांचून विवेकाचें असणें शक्य नाहीं. म्हणून विवेकी हा शरीरधारी असल्यामुळें, त्यास शीतोष्णादिद्वंद्वें व पोट दुखणें आदिकरून शरीरक्लेश व्हावयाचेच. मग विवेकी व अवि-वेकी यांमध्यें फरक काय ?

गुरुः---अरे, विवेकी पुरुषांना दुःख झालें तरी, " दुःख हा अंतःकरणाचा धर्म आहे, " असें ते जाणतात; व मी अंतःकरणाचा साक्षी व ज्ञानरूप आहे, माझ्या ठिकाणीं किंचित्‌ही दुःख नाहीं, " असा विवेक्याचा ज्ञाननिश्चय असतो. आणि अविवेक्याचे अंतःकरणाश्रित दुःख आत्म्याकडून प्रकाशलें जातें इतकेंच; परंतु प्रकाश्य जें दुःख, त्याचा प्रकाशक आत्म्याशीं अर्थाअर्थी संबंध नाहीं; असें दुःखाहून विलक्षण जें आत्मस्वरूप, त्या आपल्या स्वरूपीं, अविवेकी हा दुःख मानतो. म्हणजे अंतःकरण सुखी तर मी सुखी व अंतःकरण दुःखी तर मीही दुःखी, अशा ह्या विपरीत ज्ञाननिश्चयानें अविवेकी हा सुखीदुःखी होतो. अशा ह्या प्रकारचा विवेकी आणि अविवेकी ह्यांचा भेद आहे.

शिष्यः---अहो, ह्या ठिकाणीं अशी दुसरी एक शंका येते कीं, परलोकीं असणाऱ्या देवांसही दुःख आहे. कारण ते शरीरधारी आहेत, असें वेदशास्त्रें सांगतात. पुराणें असें सांगतात कीं, आपआपसांत युद्ध करण्यानें, तसेंच परस्परांच्या स्त्रियांचा परस्परांनीं अपहार करण्यानें व अनेक असुरांशीं युद्ध करण्यानें इंद्रादिक देवांना दुःख झालें आहे, आणि जर देव दुःखी आहेत, तर ते आम्हांस उपास्य होऊन त्यांच्यापासून आम्हांस इष्टफलप्राप्ति कशी होईल ?

गुरुः---देव दुःखी आहेत, हें तुझें म्हणणें एक दृष्टीनें खरें आहे, परंतु तेवढ्यानें ते आम्हांस उपास्य होऊन इष्टफलदाते होणार नाहींत, हें मात्र संभवत नाहीं. कारण राजेआदिकरून भाग्यशाली लोक स्वतः दुःखी असूनही, कांहीं विशिष्ट प्रसंगीं सेवकावर प्रसन्न होऊन बहुत ऐश्वर्य देऊन त्याचें दारिद्र्यदुःख नाहींसें करतात. तसें इंद्रादिदेव स्वतः दुःखी असूनही उपासकांना योगसिद्धि देऊन सुखी करतात, म्हणून देव उपास्य आहेत.

शिष्यः---असें जर तुमचें मत आहे, तर " देव आनंदवान् आहेत " असें शास्त्रवचन आहे, त्याचें तात्पर्य काय ?

गुरुः---याचें तात्पर्य इतकेंच आहे कीं, जसें पूर्वीं सांगितलें कीं, विवेकी पुरुष शरीरसंबंधानें दुःखी असतो, तरी तो तें अंतःकरणाश्रित

जाणून, आपण त्याहून निराळें सुखरूप आहों, असें समजतों. तसे उत्कृष्ट देव, दुःख हें अंतःकरणाश्रित जाणून, आपल्या सुखस्वरूपीं दुःखसंबंध पहात नाहींत. या अभिप्रायानेंच "देव आनंदवान् आहेत," असें शास्त्रानें सांगितलें आहे. सारांश, मुंगीपासून हिरण्यगर्भापर्यंत जेवढे शरीरधारी आहेत, तेवढे दुःखाक्रांत आहेत यांत संदेह नाहीं. म्हणून ज्यास दुःखनिवृत्ति कर्तव्य आहे, त्यानें स्वरूपतादि (ज्यामध्यें देहसंबंध आहे अशा) मुक्तीविषयीं यत्न करूं नये.

शिष्यः—मुक्तीमध्यें किती प्रकार आहेत ?

गुरुः—सलोकता, समीपता, स्वरूपता व सायुज्यता ह्या चार सदेहमुक्ति आहेत. यासंबंधानें पुढील प्रकरणांत सांगण्यांत येईल. परंतु येथें इतकेंच सांगावयाचें आहे कीं, ज्यास अत्यंत दुःखनिवृत्ति कर्तव्य आहे, त्यानें सशरीरमुक्ति मिळविण्याच्या भानगडींत न पडतां, अशरीर (विदेह) मुक्तीची प्राप्ति ज्या उपायानें होतें, त्याविषयीं सर्वकाळ प्रवृत्ति ठेवावी.

शिष्यः—अशरीर मुक्ति प्रत्यक्ष असेल, तर तिच्याविषयीं यत्न करणें योग्य होईल. पण अशरीरमुक्ति प्रत्यक्ष कोठेंही नाहीं. जसें, ध्रुव वगैरे सशरीरमुक्तीस प्राप्त होऊन नक्षत्ररूपानें दिसतात, तसा अशरीर मुक्तीस गेलेला प्रत्यक्ष दिसत नाहीं. योगेश्वर योगबलानें परलोकास जाऊन सशरीरमुक्तांस पाहून आल्याबद्दलचें ग्रंथांत वर्णन आहे; ह्याप्रमाणें अशरीरमुक्तांस पाहून कोणी आल्याबद्दल कोठेंही उल्लेख नाहीं. तसेंच कित्येक पुरुष सशरीरमुक्ति भोगून इहलोकीं आले, असें शास्त्रानें सांगितलें आहे. तसें कित्येक काल अशरीरमुक्तीचा भोग घेऊन कोणी परत आल्याबद्दल शास्त्रांत कोठेंही सांगितलें नाहीं. यावरून अशरीरमुक्ति नाहीं, असें वाटतें.

गुरुः—अशरीर मुक्ति प्रत्यक्ष असतां, ती नाहीं, असें कसें म्हणतोस ? अरे, सुषुप्तीचें सुख सर्वांना प्रत्यक्ष आहे.

शिष्यः—असेल. पण त्याचा अशरीरमुक्तिशीं काय संबंध आहे ?

गुरुः—अरे, अद्वितीय स्वरूपसुखस्थिति सुषुप्तींत प्रत्यक्ष आहे, हें जें मी ह्मटलें, तें अशरीरमुक्तीची प्रत्यक्षता दाखविण्याकरितांच होय.

शिष्यः—तुह्मी सुषुप्तीस अशरीरमुक्ती ह्मणतां काय ?

गुरुः—तसें नाहीं. सुषुप्तींत आणि अशरीरमुक्तींत फरक आहे.

शिष्यः—तो कसा ?

गुरुः—सुषुप्तींतून अज्ञानस्वरूप प्रपंचाची पुन्हा उत्पत्ति होते; तसें अशरीरमुक्तींतून अज्ञानादि प्रपंचाची पुन्हा उत्पत्ति होत नाहीं, ह्मणून सुषुप्ति ही अशरीरमुक्ति नाहीं. परंतु सुषुप्तींतील निर्विषयसुख व अशरीरमुक्तीसुख यांमध्यें तत्वतः भेद नाहीं, " **साचचि पुढती वीरा। जरि न येता स्वप्नजागरा। तरी ब्रह्मभावो साचोकारा। ह्मणों येता ॥** ज्ञा. १५-१६--५१८.

या अभिप्रायानेंच सुषुप्तिसुखाची जी प्रत्यक्षता, तीच अशरीरमुक्तीची प्रत्यक्षता, असें वर म्हटलें. याप्रकारें सशरीरमुक्तीपेक्षां अशरीरमुक्ति प्रत्यक्ष आहे, असें सिद्ध होतें. अरे, तूं पूर्वीं असें ह्मणालास कीं, कांहीं योगेश्वरांनीं सशरीरमुक्तीस पाहून इहलोकीं येऊन त्यासंबंधानें आपला अनुभव व्यक्त केला, अशा विषयींचा शास्त्रांत उल्लेख आहे; पण अशरीरमुक्त पुरुष, अशरीरमुक्तदशेचा उपभोग घेऊन, परत आल्याबद्दल शास्त्रांत कोठेंही उल्लेख नाहीं. मात्र एवढेंच आहे कीं, " अशरीरमुक्ति आहे," असें शास्त्रानें प्रतिपादन केलें आहे; आणि सशरीर मुक्तीस गेलेले ध्रुवादिक प्रत्यक्ष दिसतात, असें तुझें ह्मणणें आहे, परंतु तें स्वर्गलोकविषयक असून ते भासमान् ध्रुवादिक अनित्य आहेत. शिवाय नक्षत्रादिकांस सशरीरमुक्ति ह्मणण्यास दुसरें कांहीं प्रमाण नाहीं, एक शास्त्र मात्र प्रमाण आहे. पण अशरीरमुक्ति ही शास्त्र, युक्ति, आणि अनुभव या तिन्हीही प्रमाणांनीं सिद्ध होत आहे, ह्मणून प्रमाणत्रयानें सिद्ध झालेल्या अशरीरमुक्तीच्या प्राप्तीविषयीं सर्वांनीं यत्न करावा. सशरीरमुक्तीच्या प्राप्तीविषयीं यत्न करणें व्यर्थ होय. कारण सशरीरमुक्तीच्या प्राप्तीनें समूळ दुःखनिवारण होत नाहीं, असें आह्मीं पूर्वीं शास्त्रानें व युक्तीनें सिद्ध केलें आहे. आतां तुला शरीरसंबंधानें जीवात्म्यास दुःख कसें होतें, हें सर्वांच्या अनुभविक दृष्टांतानें दाखवितों. सुषुप्ति-अवस्थेमध्यें शरीरपरिग्रह (देहतादात्म्य) नाहीं, ह्मणून तेथें दुःख नाहीं, ही गोष्ट सर्वानुभवसिद्ध आहे. तसेंच याच्या उलट म्हणजे जेथें

शरीरपरिग्रह आहे,तेथें दुःख आहे, हेंही सर्वानुभवसिद्ध आहे. म्हणून यासंबंधानें विशेष विवरण करणें नको. आतां जेथें शरीरपरिग्रह आहे, तेथें दुःख आहे, व जेथें शरीरपरिग्रह नाहीं, तेथें दुःख नाहीं, असा अन्वयव्यतिरेकानें परस्परांत कार्यकारणसंबंध सिद्ध होतो. सारांश, शरीरपरिग्रहामुळें जीवात्म्यास दुःख होतें,म्हणून तें जीवाच्या मागें आगंतुक आहे, असें आम्हीं तुला याच प्रकरणाच्या आरंभीं सांगितलें. वस्तुतः दुःख हें जीवात्म्याचें स्वरूप नाहीं, म्हणजे त्याचा स्वभाव नाहीं.

शिष्यः—या तुमच्या म्हणण्यावरून असें दिसतें कीं, जर जीवास दुःखनिवृत्ति करावयाची असेल, तर त्यानें प्रथम शरीरपरिग्रहाचा निरास केला पाहिजे.

गुरुः—उघड आहे.

शिष्यः—शरीरपरिग्रहाचा निरास कोणत्या उपायानें होतो ?

गुरुः—शरीरपरिग्रहाची प्राप्ति ज्या कारणानें होते, त्या कारणाचा निरास झाल्यावांचून शरीरपरिग्रह नाहींसा होणार नाहीं. उपादानकारणनाशांतच खरोखर कार्यनाश आहे. जसें, कार्य जो वृक्ष, तो नाहींसा करून, कारण जें बीज, तें जर पश्चात् राहील, तर पुनश्च वृक्षोत्पत्ति होईल. म्हणून कार्याच्या अत्यंतनिवृत्तिकरितां उपादान–कारणाचा नाश केला पाहिजे. आतां प्रथम ज्या कारणानें शरीरपरिग्रह प्राप्त होतो, त्याचा येथें विचार करूं. शरीर हें पंचीकृतपंचमहाभूतांपासून उत्पन्न होतें, असें म्हणावें तर पंचीकृतपंचमहाभूतें सर्व ठिकाणीं आहेत. अर्थात् सर्वत्र शरीरें उत्पन्न झालीं पाहिजेत. पण तसें तर होत नाहीं. म्हणून केवळ पंचीकृतपंचमहाभूतापासून शरीर होतें, हें संभवत नाहीं. आतां पंचीकृत (स्थूळ) पंचमहाभूतें, हीं रक्तरेत-परिणामाला पावून, त्यापासून शरीर उत्पन्न होतें, असें म्हणावें तर नित्य स्त्रीपुरुषांच्या संयोगांत रेतरक्तांचा संयोग होत असतांही त्यापासून शरीर उत्पन्न होत नाहीं, म्हणून रक्तरेतसंयोगांत शरीर उत्पन्न होतें, हें म्हणणें असंगत आहे.

शिष्यः—केवळ रक्तरेत हींच शरीरास हेतु नाहींत, तर देशकालाच्या अपेक्षेनें रक्तरेत हीं शरीराकार होतात.

गुरु:—असें झाल्यानें प्राणिवैचित्र्य असणें शक्य नाहीं; कारण, देशकाल व रक्तरेत, हीं सर्व प्राणाच्या उत्पत्तीस सामान्यत: एकच आहेत.

शिष्य:—एक असलें म्हणून काय झालें ? त्यापासून प्राणिवैचित्र्य होण्यास कोणती हरकत आहे ?

गुरु:—अरे, तर मग सामान्यत: एक असणाऱ्या देशकालापासून प्राणिवैचित्र्य होतें, हें कसें संभवेल ?

शिष्य:—घटवैचित्र्य होत नाहीं काय ? मृत्तिका, कुलाल व देशकाल हे एक असतांही, घट निरनिराळ्या आकृतीचे नसतात काय ? म्हणजे एका देशांत, एकाच कालांत, एकाच मृत्तिकेचे, एकाच कुंभारानें केलेले घट निरनिराळ्या आकृतीचे नसतात काय ?

गुरु:—अरे जें घटवैचित्र्य दिसतें, तें सामान्यत: एक असणाऱ्या देशकालादिकांपासून झालेलें नसून, कुंभाराच्या व्यापारवैचित्र्यानें झालेलें आहे; त्याचप्रमाणें शरीरवैचित्र्य जें दिसतें, तें सामान्यत: एक असणाऱ्या रक्तरेत व देशकाल यां कारणांपासून झालेलें नसून, तें विशेष—कारण जें पूर्वकृतकर्म, त्यापासून झालें आहे.

शिष्य:—ज्याअर्थीं कर्त्याच्या कर्मानें शरीरवैचित्र्याची उत्पत्ति होते असें आपण म्हणतां, त्या अर्थीं येवढें सामर्थ्य कर्त्याच्या क्रियेमध्यें आहे काय ?

गुरु:—कर्त्याच्या केवळ कर्मानेंच शरीरवैचित्र्याची उत्पत्ति होते, असें नाहीं. कारण, कर्म हें आश्रयावांचून राहूं शकत नाहीं; जशी निरनिराळ्या घटांची उत्पत्ति कुंभाराच्या केवळ क्रियावैचित्र्यानें होत नाहीं, व केवळ मृत्तिकेपासूनही होत नाहीं, तर कुंभाराचा व्यापार एकाच मृत्तिकेचा आश्रय करून अनेक घट उत्पन्न करितो; त्यामध्यें सर्व घटांचें उपादानकारण जी मृत्तिका, ती एक असूनही, कुंभाराच्या व्यापारवैचित्र्यानें घटवैचित्र्य होतें; तसें केवळ स्थूलपंचमहाभूतांपासून अथवा केवळ कर्मापासून शरीरें उत्पन्न होत नाहींत, तर कर्माशीं संबंध पावलेल्या पंचीकृतपंचमहाभूतांपासून शरीरें उत्पन्न होतात. येथें स्थूळपंचमहाभूतें हीं जरी शरीराचें उपादानकारण आहेत, तरी निमित्तकारण जी पूर्वजन्मांतील कर्त्याची क्रिया, तिच्या वैचित्र्यामुळें शरीर-

वैचित्र्य होतें. आतां नुसतें उपादान कारण असून जर निमित्तकारणाचा त्याच्याशीं संबंध झाला नाहीं, तर पदार्थाची उत्पत्ति व्हावयाची नाहीं. केवळ मृत्तिकेनें घट व्हावयाचा नाहीं, तर घट उत्पन्न होण्यास निमित्तकारण जो कुलालव्यापार, त्याचीही आवश्यकता आहे. तसेंच शरीराचें उत्पत्तीस पंचीकृतपंचमहाभूतें हें उपादान कारण, व प्राण्याचें पूर्वकर्म हें निमित्त कारण, ह्या दोहींची जरूर आहे. या दोहींपैकीं जर एकच कारण उपलब्ध असेल, तर शरीराची उत्पत्ति व्हावयाची नाहीं. म्हणून, आत्मानात्मविचारानें, देहेंद्रियमनबुद्ध्यादिकांचा साक्षी जो आत्मा, तो मी आहें, असा ज्या ज्ञानवानाचा निश्चय झाला आहे, त्याचे पुढील शरीरउत्पत्तिविषयीं निमित्तकारण जें कर्म, तें दग्ध होतें. याकरितां शरीराचें उपादान कारण जीं पंचीकृतपंचमहाभूतें, तीं असतांही ज्ञानवानास पुन्हा शरीरप्राप्ती नाहीं.

वर सांगितलेल्या आत्म्याच्या अपरोक्षज्ञानानंतर ज्ञान्यास प्रपंच जरी भासला, तरी तो कालत्रयीं नाहीं, असा प्रपंचाविषयींचा अपरोक्ष मिथ्यात्वनिश्चय ज्ञानवानास असल्यामुळें, त्यास पुनः जन्म होत नाहीं. अशा प्रकारें जन्मादि बंध व मोक्ष हे अन्वयव्यतिरेकानें सिद्ध आहेत. अन्वयव्यतिरेक म्हणजे जेथें कर्माचा संबंध आहे, तेथें शरीराचा संबंध आहे, व जेथें कर्माचा संबंध नाहीं, तेथें शरीराचा संबंध नाहीं. याचा अनुभव जागृति, स्वप्न व सुषप्ति या अवस्थांमध्यें प्रत्यक्षच आहे. जागृति व स्वप्नांत स्थूळसूक्ष्मभोगप्रद कर्म आहे, म्हणून तेथें स्थूळसूक्ष्मशरीर–परिग्रह आहे. सुषुप्तींत तें कर्म नाहीं, म्हणून तेथें शरीरपरिग्रह नाहीं. कर्म आहे तेथें शरीरपरिग्रह आहे, व कर्म नाहीं तेथें शरीरपरिग्रह नाहीं, हें श्रुति, स्मृति, युक्ति व अनुभव या प्रमाणांनीं सिद्ध आहे.

त्रिविधकर्मविचार.

प्रकरण ५ वें.

तेंचि एक गा अनिष्ट । एक तें केवळ इष्ट ॥
आणि एक इष्टानिष्ट । त्रिविध ऐसें ॥

ज्ञा० १८–१२–२४०

शिष्यः—शरीराचा आणि ज्या कर्माचा कार्यकारणसंबंध आहे, त्या कर्माचे किती भेद आहेत ?

गुरुः—एक पुण्यकर्म, दुसरें पापकर्म व तिसरें मिश्रकर्म. असे हे कर्माचे तीन भेद आहेत.

शिष्यः—या त्रिविध कर्मांचीं फळेंही त्रिविध असलीं पाहिजेत ?

गुरुः—होय. पुण्यकर्माचें फळ देवशरीरप्राप्ती, पापकर्माचें फळ तिर्यक् (पशुपक्ष्यादि) शरीरप्राप्ती व मिश्रकर्माचें फळ मनुष्यशरीर प्राप्ती, अशा प्रकारें हीं त्रिविध कर्मांचीं तीन फळें होत.

शिष्यः—आपण जीं हीं त्रिविधकर्में सांगितलींत, त्यांत एकेका कर्माचे त्रिविध पोटभेद आहेत, असें माझ्या ऐकण्यांत आहे, त्याचा स्पष्ट खुलासा व्हावा.

गुरुः—एक पुण्यकर्म घेतलें तर त्यांत पुण्योत्कर्ष, पुण्यमध्यम व पुण्यसामान्य, असे तीन भेद आहेत; तसेंच पापोत्कर्ष पापमध्यम व पापसामान्य, असे पापकर्मांत तीन भेद आहेत; आणि मिश्रोत्कर्ष मिश्रमध्यम व मिश्रसामान्य, असे मिश्रकर्मांत तीन भेद आहेत; अशा या त्रिविधकर्माच्या पोटभेदानें नऊ प्रकारचीं कर्में होतात.

शिष्यः—हीं कर्में होण्याचीं साधनें किती ? व त्रिविधकर्माच्या पोटभेदानें झालेल्या नऊप्रकारच्या कर्मांचीं स्वरुपें कशीं ?

गुरुः—काया, वाचा आणि मन हीं त्रिविध कर्मसाधनें आहेत, व त्रिविधकरणेंही यांसच म्हणतात; यांपासून वर सांगितलेल्या नऊ प्रकारच्या कर्मांची उत्पत्ती होते, ती अशीः—

श्रीहरीच्या सविशेष व निर्विशेष स्वरूपाचें ध्यान करणें, परलोकप्राप्तीविषयीं विचार करणें, आत्मस्वरूपाचे प्राप्तीविषयीं विचार करणें, आणि भक्तिज्ञानवैराग्यप्राप्तीविषयीं विचार करणें इत्यादि मनाचीं पुण्यकर्मे होत. सर्वकाळ विषयचिंतन करणें, दुसऱ्याचे नाशाविषयीं विचार करणें, व वेद व शास्त्र यांना अप्रामाण्य कसें येईल, याविषयीं विचार करणें, आणि वर्णाश्रमधर्म नाहींतच अशासंबंधीं विचार करणें इत्यादि मनाचीं पापकर्मे होत. हरीच्या सविशेष अथवा निर्विशेष स्वरूपाचें ध्यान करीत असतांना मध्येंच विषयचिंतन करणें, हें मनाचें मिश्रकर्म होय. वेदपठण करणें, विष्णुसहस्रनामपाठ करणें, भगवन्नामसंकीर्तन करणें आणि परोपकारार्थ बोलणें इत्यादि वाचेचीं पुण्यकर्मे होत. सर्वकाळ सज्जनांची निंदा करणें, खोटें बोलणें, आणि चहाडी करणें इत्यादि वाचेचीं पापकर्मे आहेत. वेदशास्त्रांचें पठणकरीत असतां मध्येंच व्यवहाराच्या गोष्टी अथवा असत्य भाषण करणें इत्यादि वाचेचीं मिश्रकर्मे होत. पुण्यतीर्थांत स्नान करणें, गुरु व देव यांस नमस्कार करणें व त्यांना प्रदक्षिणा घालणें आणि दुसऱ्यास पीडा न होईल अशा तऱ्हेनें सत्कर्म करणें, हीं कायेचीं पुण्यकर्मे होत. हिंसा करणें, परस्त्रीसंग करणें आणि परद्रव्य अपहार करणें इत्यादि कायेचीं पापकर्मे होत. दुसऱ्याचा घातपात करून द्रव्य संपादन करणें व त्यायोगानें ब्राह्मणभोजन घालणें इत्यादि कायेचीं मिश्रकर्मे होत. याप्रमाणें काया वाचा आणि मन या त्रिविध साधनांपैकीं एकेक साधनांपासून नऊ नऊ प्रकारच्या कर्मांची उत्पत्ति होते, असें तारतम्यानें जाणावें. हें तुला सांगण्यांत येवढेंच सिद्ध झालें कीं, सर्व कर्मांची उत्पत्ति काया, वाचा आणि मन यांपासून होते.

शिष्यः—या नऊ प्रकारच्या कर्मांच्या फलांचा विशेष बोध होईल, असें मला सांगा.

गुरुः—पुण्योत्कर्षकर्मांचें फळ हिरण्यगर्भ (ब्रह्मदेव) शरीरप्राप्ती, पुण्यमध्यम कर्मांचें फळ इंद्रादिदेवशरीरप्राप्ति आणि पुण्यसामान्यकर्मांचें फळ यक्षराक्षसादि शरीरप्राप्ति होणें, हें होय.

पापोत्कर्षकर्माचें फळ विंचू, डांस, पिसा, ढेकूण आदिकरून दुसऱ्यांस व स्वतःस त्रास देणाऱ्या शरीराची प्राप्ति, पापमध्यमकर्माचें फळ आम्रवृक्ष, फणस, नारळ, केळ, म्हैस, अश्व, गर्दभादि शरीराची प्राप्ती. आणि पापसामान्यकर्माचें फळ गाय, हत्ती, तुळसी इत्यादिकांच्या शरीरांची प्राप्ती होणें, हें होय.

मिश्रोत्कर्षकर्माचें फळ निष्काम कर्मानुष्ठान करण्यायोग्य मनुष्यशरीराची प्राप्ती होणें, हें होय. मिश्रमध्यमकर्माचें फळ वर्णाश्रमास उचित अशीं काम्यकर्मे करण्यास योग्य अशा मनुष्यशरीराची प्राप्ती होणें, हें होय. मिश्रसामान्यकर्माचें फळ चांडाळादि योनींची प्राप्ती होणें, हें होय. अशी हीं कर्माचीं फळें तारतम्यानें जाणावींत.

शिष्यः—आपण सांगितलेल्या कर्मविभागांपैकीं मनुष्यास करण्यास योग्य असें कोणतें कर्म आहे ?

गुरुः—मनुष्यानें करण्यास योग्य असें मिश्रोत्कर्षकर्म आहे. कारण तें केल्यानें मनुष्य हा क्रमाक्रमानें मोक्षगतीस जातो.

शिष्यः—तो क्रम मला सांगा.

गुरुः—मिश्रोत्कर्षकर्म केल्यानें निष्कामकर्मानुष्ठानायोग्य अशा देहाची प्राप्ती होऊन, त्याकडून (प्राप्त झालेल्या देहाकडून) निष्कामा कर्माचें आचरण होतें. त्यायोगानें चित्तशुद्धी होऊन, सत्संगतीनें सदसद्विवेकाची प्राप्ती होते. नंतर शमादिषट्संपत्तीचा लाभ होतो, व त्या योगानें तो मुमुक्षु होतो. मग त्यास सद्गुरूचा लाभ होऊन, त्यांच्या संगतीनें महावाक्याच्या विचाराचें श्रवण होतें. नंतर श्रवण केलेल्या अर्थाचें मननिदिध्यासादि अभ्यास होऊन, त्या साधकास आत्म्याचा साक्षात्कार (अपरोक्षज्ञान) होतो; व त्या योगानें जीवन्मुक्तीच्या सुखाची प्राप्ती होते. अशा परंपरेनें जीवन्मुक्तिसुखाची प्राप्ती होणें, यासच शास्त्रकारांनीं अवांतर फळ म्हटलें आहे. अशा प्रकारें कर्मफळाच्या तारतम्याच्या विचार करून, ज्या योगानें जीवन्मुक्तिसुखाची प्राप्ती होते, असें मिश्रोत्कर्षकर्म करावें.

शिष्यः—वर सांगितलेलें अवांतर फळ आहे, तर मुख्य फळ कोणतें ?

४४९८

गुरुः—सर्व कर्माची उत्पत्ति काया, वाचा आणि मन या त्रिविध साधनांपासून होते. कर्माचा आत्म्याशीं कांहीं संबंध नाहीं, तो अक्रिय व असंग आहे, व " तोच मी आहे, " असें आत्मानात्मविचारानें जाणणें, हेंच विचारानें प्राप्त होणारें मुख्य फळ होय.

शिष्यः—हीं उभय फळें एकाच साधकास होतात काय ?

गुरुः—होय.

शिष्यः—तीं कशीं ?

गुरुः—जसें आम्रवृक्ष लावणारास तृप्ती होईपर्यंत आम्रफळ खावयास मिळणें, हें मुख्य फळ होय; आणि वृक्षाची छाया, पानें, फुलें यांची प्राप्ती होणें, हें अवांतर फळ होय.

शिष्यः—मुख्य फलासंबंधानें आपण जो वर विचार सांगितलांत, त्याबद्दल अशी शंका येते कीं, मी अमुक कर्म केलें व अमुक कर्म करीन, असा व्यवहार मनुष्याचें ठिकाणीं दिसतो; यावरून, मी म्हणजे अहंवृत्तीचा विषय जो आत्मा, त्याचें ठिकाणीं कर्तृत्व आहेसें दिसतें.

गुरुः—अरे, असें जरी दिसलें, तरी आत्मा कर्तृत्वशून्य म्हणजे अक्रिय आहे, असें जें आम्ही सांगितलें, तेंच खरें आहे; कारण आत्म्याचे ठिकाणीं जें कर्तृत्व दिसतें, तें वर सांगितलेल्या त्रिविध साधनांचें आहे. जर कर्तृत्व हा आत्म्याचा स्वभावधर्म असता, तर त्या कर्तृत्वनिवृत्तीचा यत्न विचारी साधकांनीं केला नसता. कारण मागील प्रकरणांत दुःखस्वभावनिवृत्तीच्या प्रसंगीं जो दोष दाखविला आहे, तोच येथें येईल. म्हणजे, कर्तृत्व हा आत्म्याचा स्वभावधर्म स्वीकारल्यानें, तें त्याचें स्वरूपच होईल. म्हणून आत्मस्वरूपाचा नाश ज्या उपायानें होतो, त्या उपायाकडे विचारसंपन्न साधकांची प्रवृत्ती कधींही होणार नाहीं; दुसरें असें, जर आत्म्याचा कर्तृत्व हा स्वभावधर्म असता, तर सुषुप्तींत तो अनुभवास आला असता; कारण सुषुप्तीमध्यें आत्मा आहे, तेथें त्याची कर्तत्वशून्यताच अनुभवास येते.

शिष्यः—सुषुप्तीमध्यें आत्मा असून त्याचें ठिकाणीं कर्तृत्व भासत नाहीं, येवढ्यावरून आत्मा कर्तृत्वशून्य आहे, हें म्हणणें मला सुसंगत वाटत नाहीं; कर्तृत्व हा आत्म्याचा स्वभावधर्म असून सुषुप्ती-

मध्यें तो भासत नाहीं, त्याचें कारण असें कीं, आत्म्याचा कर्तृत्व हा स्वभाव व्यक्त होण्यास ज्या उपकरणांचा संबंध असावयास पाहिजे, तीं त्या अवस्थेंत नाहींत. म्हणून आत्म्याचा कर्तृत्वस्वभाव भासत नाहीं. उदाहरणार्थ, सुतार हा कारागीर आहे, तरी पण तो जेवीत असतांना त्याचे ठिकाणीं असणारी कारागीरी दिसत नाहीं; येवढ्यावरून तो कारागीर नाहीं, असें म्हणतां येणार नाहीं; त्याची कारागिरी व्यक्त होण्यास वाकस, पटाशी आदिकरून जीं उपकरणें पाहिजेत, तीं भोजनसमयीं नाहींत, म्हणून त्याचे ठिकाणीं कारागीरी दिसत नाहीं; पण किंकरें, वाकस, पटाशी इत्यादि उपकरणांचा ज्या-वेळीं संयोग होतो, त्यावेळीं सुताराच्या ठिकाणीं असणारी कारागिरी व्यक्त होते; तसें सुषुप्तींत आत्म्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्व असतांही काया, वाचा व मन या त्रिविध उपकरणांचा सुषुप्तीमध्यें आत्म्याशी संयोग नसल्यामुळें आत्मस्वरूपाचा कर्तृत्वस्वभाव व्यक्त होत नाहीं.

गुरुः—अरे, ही तुझी शंका योग्य नाहीं. कारण आत्म्याचा कर्तृत्वस्वभाव त्रिविध उपकरणांच्या संयोगानें व्यक्त होतो, या पक्षाचा तूं स्वीकार केलास, तर तूष्णींभूत अवस्थेंमध्यें आत्म्यास मन, वाणी व देह या त्रिविध उपकरणांचा योग असतांही तेथें कर्तृत्व दिसत नाहीं, म्हणून कर्तृत्व हा आत्म्याचा स्वभावधर्म नसून आगंतुक आहे. अर्थात् जें आगंतुक कर्तृत्व आहे, तें अन्यनिष्ठ आहे; अन्यनिष्ठ म्हणजे एकाचा धर्म दुसऱ्यावर भासणें व आगंतुक म्हणजे बाहेरून आलेला.

शिष्यः—एकाचा धर्म दुसऱ्यावर कसा भासतो ?

गुरुः—अरे, जसें अतिवेगानें चाललेल्या आगगाडींत किंवा नौकेमध्यें आपण असतांना लोखंडी सडकेच्या कडेस असणारे अथवा नदीच्या तीरावरील वृक्ष धांवत आहेत असें दिसतें, पण खरोखर वृक्ष स्थिर आहेत. त्यांचें जें वेगानें जाणें दिसतें, तें नौकेच्या किंवा आगगाडीच्या अतिवेगानें जाण्यामुळें होय; म्हणजे नौकेच्या किंवा आगगाडीच्या ठिकाणीं जो वेग आहे, तोच धर्म अचल वृक्षाच्या

ठिकाणीं भासतो. तसें काया, वाचा आणि मन या त्रिविधकरणांचे ठिकाणीं असलेलें कर्तृत्व आत्मस्वरूपीं भासतें.

शिष्यः—हें तुमचें म्हणणें योग्य आहे. पण आधीं त्रिविध करणें जीं काया, वाचा, व मन, त्यांचे ठिकाणीं कर्तृत्वादि असावें, मग तें आत्म्याचें ठिकाणीं भासावें, परंतु तसें नाहीं. कारण, त्रिविधकरणें जड (अचेतन) आहेत, म्हणून त्यांचे ठिकाणीं कर्तृत्व संभवत नाहीं; सचेतन पुरुषास तूष्णींभूत अवस्थेमध्यें त्रिविधकरणसंबंध असतांही जर कर्तृत्व नाहीं, असें तुम्हींच वर सांगितलें आहे, तर केवळ अचेतन जीं त्रिविधकरणें, त्यांचे ठिकाणीं कर्तृत्व कसें असेल ?

गुरुः—प्रपंचामध्यें वायु हें, चैतन्यशून्य म्हणजे जड तत्व असतांही, त्याचे ठिकाणीं कर्तृत्व दिसतें. वारा जोरानें वाहूं लागला कीं, तो वृक्षाचे उन्मूलन करतो, त्याप्रमाणें त्रिविधकरणें अचेतन असूनही त्यांचे ठिकाणीं कर्तृत्व असणें शक्य आहे.

शिष्यः—त्रिविधकरणाचे ठिकाणीं तुम्ही जें कर्तृत्व मानतां, तें दुसऱ्याच्या प्रेरणेनें किंवा तें त्यांच्या ठिकाणीं स्वभावसिद्ध आहे ? जर तुम्ही स्वभाव सिद्ध म्हणाल, तर कुऱ्हाडी वगैरे जीं करणें आहेत, त्यांचें ठिकाणीं वृक्षतोडणें वगैरे क्रिया दुसऱ्याच्या प्रेरणेवांचून झाल्या पाहिजेत; पण तसें तर होत नाहीं; म्हणून त्रिविधकरणें हीं दुसऱ्याच्या प्रेरणेनें कर्मे करतात, असें वाटतें. आणि तो दुसरा प्रेरक आत्मा आहे, असें म्हणाल, तर सिद्धांतास विरोध येईल; कारण आत्मा निर्विकार आहे, असा सिद्धांत आहे. म्हणून हा पक्ष योग्य नाहीं. कदाचित् तुम्ही येथें असें म्हणाल कीं, अचेतन अनात्मवस्तु प्रेरक आहे, तर हेंही म्हणणें बरोबर होणार नाहीं. कारण एका जड घटाच्या प्रेरणेनें दुसऱ्या जड घटा कडून पाणी आणण्याची क्रिया होते, असें दिसत नाहीं.

गुरुः—एका घटाच्या प्रेरणेनें दुसरा घट पाणी आणण्याची क्रिया करीत नाहीं, असें जें तूं वर म्हटलेंस, त्याचें कारण हेंच आहे कीं, त्याचे ठिकाणीं ती योग्यता नाहीं; ज्याचे ठिकाणीं योग्यता असते तें जरी जड असलें, तरी त्याचे ठिकाणीं प्रेरकत्व संभवतें. उदाहर-

णार्थ, बंदुकीमध्यें घातलेल्या दारू व गोळीच्या योगानें अग्नि जड असूनही सैन्याचा संहार करितो; म्हणजे जड अग्नीच्या योगानें दारुचा स्फोट होऊन दूर असणाऱ्या शत्रूंस गोळी लागते, व त्यायोगानें ते मरतात; अर्थात् त्या जडगोळीकडून दूर असणाऱ्या शत्रूंपर्यंत जाण्याची जी क्रिया होते, ती केवळ अग्नीच्या प्रेरणेनें होय; म्हणजे जड अग्नीनें केलेल्या स्फोटानें होय. तसें अनात्म व जड रागद्वेषांदिकांकडून त्रिविधकरणें प्रेरित होऊन, तीं त्रिविधकर्म करितात;अर्थात् कर्तृत्ववान् जीं त्रिविध करणें, त्यांचा आत्म्याशीं संबंध असल्यामुळें त्यांचें कर्तृत्व आत्म्याचे ठिकाणीं भासतें. जसें लोहारानें लोखंडाचा गोळा भट्टीमध्यें घालून तो लाल केला, म्हणजे त्याच्याशी अग्नीचा संबंध झाला असेंच म्हणावयाचें; पण तेवढ्यासंबंधानें लोखंडाचे गोळ्याचे ठिकाणीं असणारा वर्तुलधर्म पाहणारास अग्नीच्या ठिकाणीं भासतो; व पाहणारा असें म्हणतो कीं, कसा अग्नि वाटोळा गरगरीत आहे! तसेंच अग्नीच्या ठिकाणीं असणारा चकचकीतपणा, पाहणारास लोखंडाच्या गोळ्याचे ठिकाणीं दिसतो, व पाहणारा असें म्हणतो कीं, लोखंडाचा गोळा काय चकचकीत आहे हो! तसें त्रिविधकरणनिष्ठकर्तृत्व भ्रमानें आत्म्याच्या ठिकाणीं भासतें व आत्म्याचे ठिकाणचें अकर्तृत्व त्रिविधकरणांचें ठिकाणीं भासतें. म्हणजे त्रिविधकरणांपासून कोणतेंही कर्म होत नसून आत्माच सर्व कर्में करतो, असें वाटतें, व आत्म्याचे ठिकाणीं असणारें साहजिक अकर्तृत्व, हें कर्तृत्ववान् त्रिविधकरणांचे ठिकाणीं दिसतें.

शिष्यः—कर्तृत्व हें, त्रिविधकरणनिष्ठ मानल्यानें सर्वांतर्यामीं ईश्वराचें (परमात्म्याचें) प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतिस्मृतीची वाट काय ?

गुरुः—त्याचें तात्पर्य इतकेंच आहे कीं, ईश्वराचे सान्निध्यानें सर्व इंद्रियें जरी आपापली कर्में करितात, तरी आत्म्याचे निर्विकारित्वास बाध येत नाहीं; जसें सूर्याच्या योगानें सर्व प्राणिमात्रांचें व्यवहार होत असतांही, त्या व्यवहारांचा सूर्याकडे किंचितही संबंध येत नाहीं; अथवा चुंबकाच्या सान्निध्यानें चलन पावणाऱ्या लोखंडाचें क्रियेचा चुंबकांस किंचित्ही स्पर्श होत नाहीं; तसे आत्मसंबंधानें व्यवहार

करणाऱ्या जगताचा व्यवहारसंबंध आत्म्याकडे येत नाहीं; या योगानें श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित आत्म्याचें निर्विकारित्व सिद्ध झालें. तात्पर्य, आत्मा अक्रिय व असंग आहे, व तो मी आहे, असें वर सांगितलेल्या विचारानें निःसंशय जाणणें, हेंच विचाराचें मुख्य फळ आहे, असें आम्ही पूर्वीं सांगितलें आहें, तें याच अभिप्रायानें होय.

येथ आत्मतत्व उदासीन । ते ना हेतू ना उपादान । ना आंगे करी संवाहन । कर्म सिद्धीचे ॥ तेथ शुभाशुभी अंशीं । निफजती कर्में ऐशी । राती दिवो आकाशी । जिया परी ॥ तोय तेज धूम । यया वायूसी संगम । जालिया होय अभ्रागम । व्योम तें नेणे ॥ नाना काष्ठीं नाव मिळे । ते नावाडेनि चळे । चालविजे अनिळें । उदक तें साक्षी ॥ कां कवणें एके पिंडे । वेचितां अवतरे भांडे । मग भवंडिजे दंडे । भ्रमें चक्र ॥ आणि कर्तृत्व कुलालाचे । तेथ काय तें पृथ्वीयेचे । आधारा वांचूनि वेचे । विचारी पां ॥ हेहि असो लोकांचिया । राहाटी होतां आघविया । कोण काम सवितया । आंगा आले ॥ तैसे पांचहेतूमिळणी । पांचेचि इहीं कारणीं । कीजे कर्मलतांची लावणी । आत्मा सिना ॥

ज्ञा० १८-१३-३०६ते१३.

कर्मप्रेरकांचा विचार.

प्रकरण ६ वें.

शिष्यः—पूर्वीच्या प्रकरणामध्यें ज्या रागद्वेषादिकांच्या प्रेरणेनें त्रिविधकरणें (काया, वाचा, मन) त्रिविधकर्में करितात, असें आपण सांगितलेंत, तेथें आदि या शब्दानें आणखी कशांचें ग्रहण करावयाचें?

गुरुः—अरे, कर्मप्रेरक जे रागद्वेषादि, त्यांचे सोळा प्रकार आहेत. ते असेः—राग, द्वेष, काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, मत्सर, ईर्षा, असूया, दंभ, दर्प, अहंकार, इच्छा, भक्ति आणि श्रद्धा.

शिष्यः—यांच्या स्वरूपाचा विचार मला सांगा.

गुरुः—स्त्रियादि विषयांसंबंधीं असलेल्या प्रेमवृत्तीस **राग** म्हणतात. कोणीं आपलें नुकसान केलें अथवा आपल्यास ताप दिला, तर त्याचा प्रतीकार करणाऱ्या वृत्तीस **द्वेष** म्हणतात. घर, बाग, शेत धनधान्यादि ऐश्वर्य व लौकिकाची प्राप्ती व्हावी असें वाटणाऱ्या वृत्तीस **काम** म्हणतात. आपण मिळविलेल्या दारादि धनाविषयीं विघ्न करणाऱ्या संबंधानें आपल्या ठिकाणीं उत्पन्न होणाऱ्या वृत्तीस **क्रोध** म्हणतात. आपण मिळविलेल्या धनधान्यादि संपत्तीपैकीं किंचित्ही कोणास देऊं नये व ती कोणी घेऊं नये असें वाटणाऱ्या वृत्तीस **लोभ** म्हणतात. अविवेकबुद्धिवृत्तीस **मोह** म्हणतात. सर्व संपत्तीचा योग मला झाला आहे, मी जें करीन तें होईल, अशा वृत्तीस **मद** म्हणतात. आपल्यापेक्षां अधिक संपत्तिवानाचा उत्कर्ष न साहणाऱ्या वृत्तीस **मत्सर** म्हणतात. इतर सर्व सुखी व मीच काय म्हणून दुःखी असावें, असें वाटणाऱ्या वृत्तीस **ईर्षा** म्हणतात. जसा मी दुःखी आहे, तसें सर्वांनीं दुःखी कां असूं नये, असें वाटणाऱ्या वृत्तीस **असूया** म्हणतात. गुणाच्या ठिकाणीं दोषारोप करणें यासही **असूया** म्हणतात. आपलें धर्माचरण सर्व लोकांत जाहीर व्हावें व सर्व लोकांकडून आपल्यास

चांगला मान मिळावा, असें वाटणाऱ्या वृत्तीस **दंभ** म्हणतात. सर्वांत श्रेष्ठ मी आहें व माझ्या योग्यतेचा कोणी नाहीं, असें वाटणाऱ्या वृत्तीस अथवा धन व स्वजन या विषयीं असणारा गर्व यास **दर्प** म्हणतात. कोणी एखादा शहाणा मनुष्य आपल्याला सदुपदेश करूं लागला, तर तो ग्रहण न करतां उलट त्यास अरे तूं मला जाणत नाहींस काय ! मी कोण आहे ! तूं मला काय शिकवतोस ! हें तुझें शिकवणें व्यर्थ आहे ! मी सर्व जाणता आहे, ' असें ज्या वृत्तीनें उद्गार निघतात त्या अभिमानवृत्तीस **अहंकार** म्हणतात. अनिवार्य (अवश्य करावे लागणारे देहनिर्वाहक व्यवहार) शौचभोजनादि व्यवहार करावे असें वाटणाऱ्या वृत्तीस **इच्छा** म्हणतात. ज्यापासून पूर्वीं सुख झालें, त्या विषयी सुखबुद्धीनें पुन्हा ग्रहण करणाऱ्या वृत्तीस **इच्छा** म्हणतात. गुरु व उपास्य देवतेचे ठिकाणीं असणाऱ्या परमप्रेमास्पदवृत्तीस **भक्ति** म्हणतात. गुरु व वेदवाक्यांचे ठिकाणीं अत्यंतिक विश्वासास **श्रद्धा** म्हणतात. रागद्वेषांपासून तो थेट अहंकारापर्यंत सांगितलेल्या तेरा वृत्ती, यत्नावांचून मनुष्यामध्यें सहजच असतात. वृत्तींना वश होऊन त्रिविधकरणांनीं कर्में केलीं तर नरकप्राप्ती होते, म्हणून रागद्वेषांपासून अहंकारापर्यंत असणाऱ्या सर्व विकारांचा त्याग करून इच्छा, भक्ति व श्रद्धा यांचा अंगीकार केल्यानें संसारबंधनापासून प्राणी मुक्त होतो.

शिष्यः—क्षुधेतृषेच्या निवृत्तीसंबंधानें व मलमूत्रविसर्जन करण्याविषयीं जी इच्छा, तिचा परमार्थांत काय उपयोग आहे ?

गुरुः—शौचभोजनादि क्रिया केल्यानें स्वर्गप्राप्ती होत नाहीं, व न केल्यानें नरकगतीही होत नाहीं, तर केवळ देहाचें रक्षण होतें. म्हणून देह आहे, तोंपर्यंत ती टाकणें अशक्य आहे. असो. सुषुप्तिअवस्थेंत, तूष्णींभूतअवस्थेंत व समाधीअवस्थेंत हे कर्मप्रेरक रागद्वेषादि नाहींत, म्हणून तेथें कर्मही होत नाहीं. जागृत्स्वप्नअवस्थांमध्यें कर्मप्रेरक रागद्वेषादि आहेत, म्हणून तेथें कर्मही आहे. याप्रकारें रागद्वेषादि व कर्म या परस्परांमध्यें अन्वयव्यतिरेकदृष्टीनें पाहूं गेलें तर, कार्यकारणसंबंध आहे, असेंच दिसून येतें.

शिष्यः—रागद्वेषांची उत्पत्ती कशापासून होते ?

गुरु:—रागद्वेषांची उत्पत्ती अहंकारापासून आहे. सर्व प्राणिमात्रांचीं कर्में अहंकारपूर्वक रागद्वेषादिकांपासूनच होतात. उदाहरणार्थ, एखादी स्त्री ज्यावेळेस मी स्त्री आहे, असा देहाहंकार घेते, त्यावेळेस हा माझा पति आहे, याची शुश्रुषा करणें, हें माझें कर्तव्य आहे, असें जाणून रागादिपूर्वक पतीच्या शुश्रुषेविषयीं म्हणजे गृहकृत्य, स्वयंपाक वगैरे करण्याविषयीं, तिची प्रवृत्ति होते; त्याचप्रमाणें एखादा पुरुष, मी पुरुष आहें, असा देहाहंकार घेतो, त्या वेळेस ही माझी पत्नी आहे व हिच्यापासून झालेल्या माझ्या संततीचें संरक्षण करणें, हें माझें कर्तव्य आहे, असें जाणून, रागादिपूर्वक दारादिपरिग्रहाचें धनधान्यादिअर्जनानें संगोपन करितो. याप्रमाणें सर्व जगाची आपापलीं कर्में करण्याविषयीं जी प्रवृत्ती होते, ती, देह व देहाश्रितवर्णाभिमानानें रागद्वेषादिपूर्वक होते. असो. सारांश हा कीं, रागद्वेषादिकांस मूळ अभिमान आहे, म्हणून मुमुक्षूनें सर्व वस्तूंविषयीं अहंममरूप अभिमान टाकावा, म्हणजे त्याची दुःखापासून मुक्तता होईल. अभिमान आहे, तर रागद्वेषादि आहेत, आणि अभिमान नाहीं, तर रागद्वेषादि नाहींत, असें अन्वयव्यतिरेकानें जागृतस्वप्नसुषुप्ती ह्या अवस्थांत जाणावें.

शिष्य:—अभिमानाची उत्पत्ति कशापासून होते ?

गुरु:—स्वात्मस्वरूपाच्या अज्ञानानें होते. आतां आपणाला येथें एवढाच विचार कर्तव्य आहे कीं, अभिमान हा कोणाचें अवलंबन करून असतो ? शरीराचें अवलंबन करून असतो असें म्हणावें, तर ब्राह्मणक्षत्रियादि सर्व मनुष्यांचीं शरीरें सामान्यतः सारखींच आहेत. म्हणून शूद्रास आपले ठिकाणीं ‘ मी ब्राह्मण आहे ’ असा अभिमान झाला पाहिजे. तसें होत नाहीं, याकरितां ब्राह्मणत्वाचा अभिमान शरीरावर अवलंबून असतो, हें म्हणणें योग्य नाहीं. आतां कोणी असें म्हणेल कीं, ब्राह्मणपणाचा अभिमान हा शरीरउपलक्षण शिखायज्ञोपवीताचा आश्रय करून असतो; तर शिखायज्ञोपवीत कोठेंकोठें इतर जातीसही आहेत; तर त्यांनाही आम्हीं ब्राह्मण आहोंत, असा अभिमान झाला पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. म्हणून वरील म्हणणें अयोग्य होय. ब्राह्मणजाती ही विशिष्ट आईबापांचे पोटीं जन्म घेतलेल्या

शरीरावर अवलंबून आहे, असें म्हणावें, तर त्या मातापित्यांपासून जे कृमिजंतादिक उत्पन्न होतात, त्यांचे ठिकाणीं ब्राह्मणत्वाचा व्यवहार व्हावा; पण तसें होत नाहीं, म्हणून अमुकच शरीर ब्राह्मणजातीस नियमेंकरून आश्रय आहे, असें सिद्ध होत नाहीं.

शिष्यः—मग ब्राह्मणत्वादि जातीस आश्रय कोण ?

गुरुः—यात्रा, उत्सव व बाजार हीं नांवें वस्तुसमूहास आहेत; तसें ब्राह्मणादि जातींस व नांवास अनिर्वचनीय जो देहेंद्रियसंघात, तो आश्रय आहे, असेंच म्हणावें लागतें. ब्राह्मणादिजातींचा आत्म्याशीं कालत्रयींहीं संबंध नाहीं. आत्मा हा असंग, ब्राह्मणत्वादिजातिरहित व अक्रिय आहे, हें नसमजणें यासच अविवेक म्हणतात. अविवेकाच्या उत्पत्तीस आत्म्याचें अज्ञान हें मूळ होय. सर्व जीव आत्म्यास जाणत नाहींत, म्हणून देहादिकांच्या आश्रित जे जातिधर्म, ते आत्मस्वरूपीं पहातात; म्हणजे मी ब्राह्मण, मी क्षत्रिय, मी शूद्र, मी अमुककुळांत उत्पन्न झालों, माझें अमुक गोत्र आहे, याप्रमाणें ज्या जातीचें शरीर असेल, तेंच मी, असा त्यांचा समज असतो.

शिष्यः—कांहीं शास्त्रज्ञ आपण शरीराहून भिन्न आत्मा आहोंत, असें जाणत असतांही, आत्माच जीव आहे, असें जाणत नाहींत, असें जें आपल्या सांगण्यांत पूर्वीं आलें, तें असंगत आहे, असें मला वाटतें.

गुरुः—शास्त्रज्ञ (मीमांसकादिक) हे जरी आपणांस शरीराहून भिन्न जाणतात, तरी कर्ता, भोक्ता, सुखी, दुःखी व लोकलोकांतरास जाणारा असा जो जीव, तो मी आहे, हेंच त्यांचें ज्ञान होय! अकर्ता, अभोक्ता, असंग, अद्वितीय असा जो आत्मा, तो मी आहे, असें ते जाणत नाहींत, व असें न जाणणें, यांसच **अज्ञान** म्हणावें.

शिष्यः—ह्या अज्ञानाचें कारण काय आहे ?

गुरुः—ह्या अज्ञानास कारण नसून तें अनिर्वचनीय व अनादि आहे, हें पहिल्या प्रकरणाचे शेवटीं सांगितलेंच आहे. अनिर्वचनीय अज्ञानापासून अविवेकाची उत्पत्ती होते. अविवेकापासून अभिमानाची, अभिमानापासून रागद्वेषाची, रागद्वेषापासून कर्माची, कर्मापासून शरीरपरिग्रहाची, व शरीरपरिग्रहापासून दुःखाची उत्पत्ती होते. म्हणून दुःख

निवृत्तीकरितां शरीरपरिग्रहाची निवृत्ती केली पाहिजे. आतां शरीरपरिग्रहाची निवृत्ती कर्मनाशानें होते. कर्मांची निवृत्ती रागद्वेषांच्या निवृत्तीनें होते. रागद्वेषांची निवृत्ती अभिमानाच्या नाशानें, अभिमानाचा नाश अविवेकाच्या निवृत्तीनें, अविवेकाची निवृत्ती अज्ञानाच्या नाशानें व अज्ञानाचा नाश आत्म्याच्या ब्रह्मरूपज्ञानानें होतो. यावांचून कोणत्याही साधनानें होणार नाहीं.

शिष्य:—कर्म किंवा उपासनेनें होणार नाहीं कां ?

गुरु:—नाहीं. कारण कर्म व उपासना हीं अज्ञानाची विरोधी नाहींत. उलट कर्म व उपासनेच्या योगानें अज्ञान वृद्धिंगत होतें. '**न कर्म तज्जं (अज्ञानजं) सविरोधमीरितम्** ' रामगीता ९. जसें अमावास्येचे रात्रीं सजल मेघानें अंधकार नाहींसा होत नाहीं, तर उलट तो निबिड होतो, तसें कर्म व उपासनांनीं अज्ञानाचा नाश न होतां, तें वाढतें. आतां अंधकाराचा विरोधी जो सूर्य, त्याच्या उदयानें जसा अंधकार नष्ट होतो, तसा अज्ञानाचें विरोधी जें ज्ञान, त्याच्या योगानें अज्ञान नाश पावतें.

अविरोधितया कर्म नाविद्यां विनिवर्तयेत् ।
विद्याऽविद्यां निहंत्येव तेजस्तिमिरसंघवत् ॥ ३ ॥

आचार्य, आत्मबोध.

शिष्य:—आत्मज्ञानाची उत्पत्ती कशानें होते ?

गुरु:—आत्मविचारानें होते. कर्मोपासनांनीं होत नाहीं. कारण ज्ञान वस्तुतंत्र आहे, आणि कर्म व उपासना हीं शरीरतंत्र व मानसतंत्र आहेत. कर्मापासून चित्तशुद्धी होईल; व मानसक्रियारूप जी उपासना, तिच्या योगानें चित्ताची एकाग्रता होईल; पण कर्मापासून अथवा उपासनेपासून प्रत्यक्ष ज्ञान होणार नाहीं. योगही मानसक्रियारूप आहे, म्हणून त्यापासून अणिमादि सिद्धी प्राप्त होतील, ज्ञान होणार नाहीं. उलट ज्ञानफळ जी कृतकृत्यता, तिला आणिमादि सिद्धींच्या योगानें अंतराय येईल. सारांश, ज्ञानोत्पत्ती आत्मानात्मविचारांपासूनच होते. "**आत्मानात्मविवेकेन ज्ञानं भवति निश्चलम् । २०** "

शंकराचार्य, सदाचारानुसंधान.

ज्याप्रमाणें गायत्री, शालिग्राम किंवा रत्नादिक यांचें ज्ञान, हें, विचार, निर्घषण व परीक्षा या साधनांनीं होतें, स्नानसंध्याप्राणायामादिकांनीं होत नाहीं, त्याप्रमाणें आत्मज्ञानप्राप्ती ही आत्मानात्मविचारानेंच होईल; इतर साधनांनीं होणार नाहीं. करितां मुमुक्षूनें सर्वकाळ आत्मानात्म-विचार करावा. त्यायोगें तो संसारापासून शीघ्र मुक्त होऊन जीवन्मुक्तिसुखाची त्यास प्राप्ती होईल.

अज्ञानमूलोऽयमनात्मबंधो नैसर्गिकोऽनादिरनन्त ईरितः ।
जन्माप्ययव्याधिजरादिदुःखप्रवाहतापं जनयत्यमुष्य ॥
नास्त्रैर्नशस्त्रैरनिलेन वन्हिना छेत्तुं न शक्यो न च कर्मकोटिभिः ।
विवेकविज्ञानमहासिना विना धातुःप्रसादेन शितेन मञ्जुना॥
श्रुतिप्रमाणैकमतेः स्वधर्मनिष्ठा तयैवात्मविशुद्धिरस्य ।
विशुद्धबुद्धेः परमात्मवेदनं तेनैव संसारसमूलनाशः ॥

अर्थः---ज्याचें मूळ अज्ञान आहे असा हा अनात्म वस्तूंचा बंध स्वाभाविक, अनादि आणि अनंत असा सांगितला आहे. हा ह्या जीवाला जन्म, मरण, व्याधि व जरा इत्यादिक दुःखांच्या प्रवाहांत पाडीत असतो. हा बंध ईश्वराच्या कृपेनें सिद्ध झालेल्या विवेकविज्ञान-रूप सुबक व जबरदस्त खड्गावांचून दुसऱ्या अस्त्रांनीं, शस्त्रांनीं, अग्नीनें, वायूनें अथवा कोट्यावधि कर्मांनीं तोडण्याजोगा नाहीं. वेदालाच मुख्य प्रमाण मानणाऱ्याची स्वधर्मावर निष्ठा असते, अशा पुरुषाच्या अंतःकरणाची शुद्धि स्वधर्मनिष्ठेनेंच होते. ज्याचें चांगले शुद्ध अंतःकरण झालें आहे, त्यास परमात्म्याचें ज्ञान होतें. परमात्म्याच्या ज्ञानानेंच संसाराचा समूळ नाश होतो.

श्रीशंकराचार्य, विवेकचूडामणि. १४८—५०.

उपासना.

प्रकरण ७ वें.

अवध्या दशा येणे साधती ।
मुख्य उपासना सगुणभक्ती ॥

तु०

शिष्य:—जीवेशांचे ऐक्यज्ञान कशानें होतें ?

गुरु:—जीवेशांचें ऐक्यज्ञान आत्मानात्मविवेकानें होतें.

शिष्य:—आत्मा व अनात्मा यांचीं लक्षणें काय ?

गुरु:—आत्मा पंचकोशाहून भिन्न असून अवस्थात्रयाहूनही निराळा आहे, व सच्चिदानंदरूप आहे. अनात्मा हा असत् व जड असून दुःखरूप आहे. हें अनात्मलक्षण समष्टिव्यष्ट्यात्मक शरीरत्रयाचे ठिकाणीं आहे. समष्टी हा समूहवाचक शब्द आहे, व व्यष्टी हा व्यक्तिवाचक शब्द आहे. स्थूल, सूक्ष्म व कारण हीं तीन शरीरें होत. हीं तीन व्यष्टिशरीरें जीवाचीं आहेत. तशीच समष्टीस्थूल, समष्टीसूक्ष्म, व समष्टीकारण हीं ईश्वराचीं तीन शरीरें आहेत. ब्रह्मचैतन्याचे ठिकाणीं समष्टीकारणशरीरसंबंधानें ईश्वरत्व येतें. तरी पण उपासनेनिमित्त समष्टीसूक्ष्म व समष्टीस्थूलशरीरांचे ग्रहण केलें आहे. मुख्यत्वेंकरून अधिकाऱ्यास समष्टीकारणशरीरोपाधिक आत्मा उपास्य आहे. शास्त्रकारांनीं यासच **ईश्वर, अव्याकृत** अथवा **अन्तर्यामी** या नांवानीं दर्शविलें आहे. पण समष्टीकारणशरीराचे ठिकाणीं अहंकारधर्म जो अभिमान, तोच नाहीं. म्हणून समष्टीकारणशरीरोपाधिविशिष्ट ईश्वराची उपासना करण्याविषयीं जे अनधिकारी आहेत, त्यांनीं अवस्थांतर पावलेल्या समष्टीसूक्ष्मशरीरोपाधिक ईश्वराची उपासना करावी, असें श्रुति सांगते. याचीच **हिरण्यगर्भ, सूत्रात्मा** अथवा **प्राण** अशीं नांवें आहेत. पण समष्टीसूक्ष्मशरीराचे ठिकाणीं अभिमान घेण्यायोग्य असें समष्टीस्थूलशरीर

नाहीं, म्हणून तेथें अभिमान नाहीं. याकरितां हिरण्यगर्भाची उपासना करण्याविषयीं जे अनधिकारी आहेत, त्यांनीं अवस्थांतरास पावलेल्या समष्टीस्थूलशरीरोपाधिक ईश्वराची उपासना करावी. यासच श्रुती **विराट्**, **वैराज** अथवा **वैश्वानर** असें म्हणते. आतां समष्टीस्थूलशरीराच्या संबंधानें आपण विचार करावयास लागलों, तर तेथेंही अभिमान नाहीं. कारण तेथें नियमेंकरून एकशरीराचें ग्रहण नाहीं, तर समष्टीस्थूलशरीरमात्रच ईश्वर आहे.

ईश्वर हा रजसत्वतम या गुणांचें अवलंबन करून उत्पत्तिस्थितिसंहार करतो. म्हणजे ज्या वेळेस रजोगुणाचे आश्रयानें तो जगदुत्पति करतो, त्यावेळेस त्यास **ब्रह्मदेव** म्हणतात. तसेंच सत्त्वगुणाच्या आश्रयानें ज्यावेळेस तो जगाचें पालन करतो, तेव्हां त्यास **विष्णु** म्हणतात- व तमोगुणाचे आश्रयानें ज्यावेळेस तो सृष्टीचा संहार करतो, त्यावेळेस त्यास **रुद्र** म्हणतात. हाच ईश्वर दुष्टनिग्रह व साधुपरिपालनाकरितां जेव्हां रामकृष्णादि अवतार घेतो, तेव्हां त्या अवतार शरीराचे ठिकाणीं त्याचा कर्तृत्वादिअभिमान असतो. जर अवतारशरीराचे ठिकाणीं ईश्वराचा अभिमान नसेल, तर दुष्टनिग्रह व साधुपरिपालनादि व्यवहार होणार नाहीं.

शिष्यः—अहो, ईश्वरासही आपल्या अवतारविग्रहाविषयीं अभिमान आहे, असें तुम्ही म्हणतां, आणि जीवाचाही स्वशरीराविषयीं अभिमान आहे, या दृष्टीनें दोघेहीं एकाच जातीचे होतात ! आणि असें झाल्यानें ईश्वर उपास्य आणि जीव उपासक, असा परस्परांमधील शास्त्रसंबंध असूं शकणार नाहीं !

जीवासी दृढ देहबुद्धि । भगवंतहि देहसंबंधी । तैं त्याचे भजनें मोक्षसिद्धि । नघडे त्रिशुद्धि जिवासी या ॥ ऐसी उठो पाहे आशंका । ते विषयीचें उत्तर आईका । जीवा आणि जगन्नायका । देहसमत्व देखा न घडे. ॥

च० भा० ३८—३९

गुरुः—जीवास स्वशरीराविषयीं जी अहंता आहे, ती अविवेकपूर्वक आहे. ईश्वराचें तसें नाहीं. ईश्वराचे ठिकाणीं जें आम्हीं

अभिमानाचें ग्रहण केलें, तें लोकरक्षणार्थ होय. अशा प्रकारें जीवाहून ईश्वराची विलक्षणता आहे.

भगवद्देह चैतन्यघन । तेथे वसेना देहाभिमान । यालागिं करितां त्याचें भजन । आज्ञान जन उद्धरती ॥ जो निःशेष निरभिमान । त्याचा देह तो चैतन्यघन । त्याचे करितां भजन । जड मूढ जन उद्धरति ॥

च० भा० ४५.

आतां वर सांगितलेल्या विराट्स्वरूपाच्या उपासनेविषयीं जे अनधिकारी आहेत, त्यांनीं ब्रह्मा-विष्णु-महेश या तीन मूर्तींची उपासना करावी. ती न झाल्यास रामकृष्णादि अवतारांची उपासना करावी. ती न झाल्यास ताम्रादि धातूंच्या अथवा पाषाणादिकांच्या मूर्तींची उपासना करावी. मूर्तीपूजा करण्यानें तद्द्वारां अंतर्यामीचीच उपासना होते. ती कशी होते म्हणशील, तर या विषयींची थोडक्यांत तुला परंपरा सांगतो. रामकृष्णादि अवतारांच्या मूर्तींची जो उपासना करतो, त्याची ती उपासना रामकृष्णादि अवतारांना पोंचते व रामकृष्णादि अवतार हे ब्रह्मा-विष्णु-महेश ह्या देवत्रयाचे असल्यामुळें ती उपासना त्यांना जाऊन पोंचते; व देवत्रय हे विराटाचे अंश असल्यामुळें, ती विराटास पोंचते; व विराट् हें हिरण्यगर्भाचें कार्य आहे, म्हणजे सूक्ष्म जें हिरण्यगर्भ, त्याचाच परिणाम विराट् असल्यामुळें, ती हिरण्यगर्भास पोचते व हिरण्यगर्भ उपाधिविशिष्ट अंतर्यामी असल्यामुळें, ती उपासना अंतर्यामी जो ईश्वर, त्यास पोंचते. अशा प्रकारें प्राकृतांकडून होणारी जी मूर्तीपूजा अगर उपासना, ती सर्व ईश्वरास प्राप्त होते. म्हणून शास्त्रसंस्काररहित, बहिर्मुख व प्राकृत जीवांनीं रामकृष्णादि अवतारांच्या मूर्तींची एकनिष्ठ व शुद्धभावानें उपासना करून ईशप्रसादानें आत्मज्ञान संपादन करावें.

शिष्यः—असें जर आहे, तर मग कित्येक मूर्तीपूजेचा उपहास कां करतात ?

गुरुः—त्याचें कारण, मूर्तींची उपासना केल्यानें ईश्वराची उपासना होते, या विषयींचा जो आम्ही आतां विचार सांगितला, तो

विचार मूर्तीपूजेचा निषेधकरणारांमध्यें नसतो, हें होय. अरे, ते जसें समजतात त्याप्रमाणें जरी त्यामूर्ती काष्ठाच्या, पाषाणाच्या किंवा धातूंच्या असल्या तरी त्यांविषयीं काष्ठ, पाषाण किंवा धातू अशी उपासकाची बुद्धी नसून ईशबुद्धी असते.

केला मातीचा पशुपति । परि मातीसी काय महती ।
शिवपूजा शिवासी पावे । माती मातीमाजी सामावे ॥
केला पाषाणाचा विष्णु । परि पाषाण नव्हे विष्णु ।
विष्णुपूजा विष्णूसी अर्पे । पाषाण राहे पाषाणरूपें ॥
केली कांशाची जगदंबा । परि कांसे नव्हे अंबा ।
पूजा अंबेची अंबेला घेणे । कांसे राहे कासेपणें ॥

तु०

त्या मूर्तीच्या ठिकाणीं उपासकाची ईशबुद्धि नसती, तर अभिषेकपूजाउत्सवादि अनेक कृत्यें हजारों रुपये खर्च करून त्यानें प्रेमानें केलीं नसतीं.

शिष्यः—एथपर्यंत आपण ईश्वराच्या समष्टिशरीरत्रयाचा विचार सांगितला. आतां जीवाच्या शरीरत्रयाचा विचार सांगा.

गुरुः—अन्तःकरणांतील आत्म्याच्या प्रतिबिंबास **जीव** म्हणतात. अर्थात् सूक्ष्मशरीरामध्यें अंतःकरण प्रधान आहे. म्हणून जीवाचे स्वरूपसिद्धीकरितां सूक्ष्मशरीर पाहिजे. त्यांचप्रमाणें स्थूलशरीरावांचून जीवाचा व्यवहार होत नाहीं, म्हणून स्थूलशरीर पाहिजे. सूक्ष्म व स्थूल हीं दोन्हीं कार्यें आहेत; आणि कार्य जें असतें, तें (उपादान) कारणास सोडून कधींही असत नाहीं. या नियमान्वयें दोहींचें कारण जें तिसरें (घनअज्ञान) कारणशरीर, तेंही पाहिजे. या शरीरांचा जीवास अभिमान आहे, जीवाचे ठिकाणीं अभिमानाचा स्वीकार केला नाहीं, तर जीवाकडून कोणताही व्यवहार होणार नाहीं. पण इतकेंच आहे कीं, ज्या वेळीं ज्या शरीराचा अभिमान जीव घेतो, त्या वेळीं त्याचीं (जीवाचीं) नांवें बदलतात. जागृत्‌अवस्थेंमध्यें जीव व्यष्टिस्थूलशरीराचा अभिमान घेऊन स्थूलइंद्रियद्वारां शब्दादिक बाह्य विषयांचा उपभोग घेतो, त्यावेळीं त्यास **विश्व** असें म्हणतात. **व्यावहारिक** अथवा

चिदाभास हीं त्याचींच नांवें आहेत. तसेंच स्वप्नामध्यें व्यष्टीसूक्ष्मशरीराचा जीवानें अभिमान घेतला कीं, त्यास **तैजस** म्हणतात. **प्रातिभासिक व स्वप्नकल्पित** हीं त्याचींच नांवें होत; तसेंच सुषुप्तिअवस्थेंमध्यें कारणशरीराचा अभिमान जीवानें घेतला कीं, त्यास **प्राज्ञ** असें म्हणतात. **अवच्छिन्न** अथवा **पारमार्थिक** हीं त्याचींच नांवें होत. तात्पर्य हें कीं, एकाच आत्म्यास व्यष्टिशरीरत्रयोपाधीच्या योगानें जीवत्व येतें, व समष्टिशरीरत्रयोपाधीच्या योगानें ईश्वरत्व येतें.

शिष्यः—एकच आत्म्याच्या ठिकाणीं अल्पज्ञ (जीव) व सर्वज्ञ (ईश) हे लहानमोठे धर्म संभवत नाहींत.

गुरुः—अरे, जसें एकाच देवदत्ताचे ठिकाणीं पुत्र व पौत्रदृष्टीनें पितृत्व व पितामहत्व येतें, तसें एकाच आत्म्याचें ठिकाणीं व्यष्टि व समष्टिशरीरोपाधीनें जीवत्व व ईशत्व असतें.

शिष्यः—वर आपण दिलेला दृष्टांत योग्य नाहीं; कारण पिता व प्रपिता हीं दोन्हीं नातीं एकाच देवदत्ताकडे जरी येतात, तरी अल्पज्ञ व सर्वज्ञ हे विरोधी धर्म देवदत्ताचे ठिकाणीं नाहींत. जीव व ईश्वराचे ठिकाणीं अल्पज्ञत्व व सर्वज्ञत्व हे परस्परविरुद्ध धर्म आहेत, तेव्हां याची संगती कशी?

गुरुः—हा दृष्टांत तुला पटत नसेल, तर आम्ही एकाच आत्म्याचे ठिकाणीं महद्उपाधीच्या योगानें सर्वज्ञत्वाचा धर्म व अल्पोपाधीमुळें अल्पज्ञत्वाचा धर्म कसा आला, हें खालीं दिलेल्या दृष्टांतानें चांगलें व्यक्त करतों. पाणी हें महदुपाधीनें तलाव होऊन त्याचे योगें गांवचीं शेतें भिजवितें. म्हणजे त्याच्या अंगीं अनेक गांवची जमीन भिजवण्याइतकी महत्‌शक्ति येते. आणि तें पाणी अल्पघटोपाधीच्या योगानें एका शेताचा एक कोपरा भिजविण्यासही समर्थ होत नाहीं; अथवा मोठ्या मशालीचा जो अग्नि, त्याच्यामध्यें मोठ्या जागेंत प्रकाश करण्याची व त्या जागेंमध्यें असणारे सर्व पदार्थ भासविण्याची शक्ति असते, पण तोच अग्नि अल्पवातीचेद्वारानें प्रकाशला म्हणजे थोडीशी जागा प्रकाशित करून तीमध्यें असणाऱ्या थोडक्याशा पदार्थांस दाखवितो. सारांश, मशाल व वात यांच्या योगानें एकाच अग्नीस महत्

व अल्प प्रकाशण्याची शक्ती असते; तसेंच महत्समष्टीच्या उपाधि-योगानें त्याच आत्म्याच्या ठिकाणीं सर्वज्ञत्वाची शक्ती येते व अल्प-व्यष्टिउपाधींच्या योगें त्याच आत्म्याच्या ठिकाणीं अल्पज्ञत्वादि धर्म येतात. ईशाची माया ही उपाधी शुद्ध आहे, म्हणून तो सर्वज्ञ आहे. जीवाची अविद्या ही उपाधी मलिन आहे, म्हणून तो अल्पज्ञ आहे. असो. अशा प्रकारें एकाच आत्म्याचे ठिकाणीं अल्पज्ञत्व व सर्वज्ञत्व हे धर्म अविद्या व माया या उपाधींच्या योगानें असतात, व त्या मुळें एकाच आत्म्यास ' जीव ' व ' ईश ' या संज्ञा येतात. परमार्थतः जीवेशांचा अभेद आहे, असें श्रुति सांगते; तो विचार आम्ही येथें थोडक्यांत सांगतों. वर दिलेल्या पाण्याच्या दृष्टांतामध्यें महत्-उपाधी जो तलाव, त्यामध्यें असणारें जें पाणी, आणि अल्पोपाधि जो घट, आणि त्यामध्यें असणारें जें पाणी, या उभय पाण्यांचा एक-पणा हा, तलाव व घट या दोन्ही विरोधी उपाधींची बाधा करून सिद्ध होतो. तसेंच मशाल व वात या उभय उपाधीसंबंधानें असणाऱ्या अग्नीची एकता, मशाल व वात या महदल्प उपाधींची बाधा करून सिद्ध होतें. तसें एका आत्म्याच्या ठिकाणीं सर्वज्ञत्व व किंचिज्ञत्व असे विरोधी धर्म भासवणाऱ्या, ज्या समष्टि व व्यष्टी उपाधी, त्यांचा बाध केल्यानें, चिन्मात्र जो आत्मा, त्याचें ऐक्य सिद्ध होतें. " सोऽयं देवदत्तः " हें दृष्टांतवाक्य घेऊन जहदजहत् या लक्षणेनें वेदांतशास्त्रांत प्रतिपादन केलें आहे. याप्रमाणें सत्सांप्रदायानें विचार करून जीवेशधर्मशून्य चिन्मात्र जो आत्मा, तो मी आहे, असें जो संशयविपर्ययरहित जाणतो, तोच मुक्त, असा वेदांतसिद्धांत आहे.

शरीरत्रयविचार.

प्रकरण ८ वें.

आत्मा ज्ञानमयः पुण्यो देहो मांसमयोऽशुचिः ॥ १९ ॥

श्रीशंकराचार्य, अपरोक्षानुभूति.

शिष्यः—आत्मा शरीरत्रयाहून भिन्न कसा आहे, तें मला सांगा.

गुरुः—प्रथम शरीरत्रयाचें लक्षण कळल्यावांचून आत्म्याची भिन्नता कळणार नाहीं, याकरितां तुला शरीरत्रयाचा विचार सांगतों. स्थूल, सूक्ष्म व कारण अशीं तीन शरीरें आहेत. पैकीं स्थूलशरीर हें श्रोत्रादि अवयववान् असून, प्रत्यक्ष दिसणारें आहे. तसेंच सतरा (१७) अवयवांनीं युक्त सूक्ष्मशरीर आहे. आणि घनअज्ञान, हें कारण शरीर आहे. अशा प्रकारचीं हीं तीन शरीरें आहेत. यांस शरीर म्हणण्याचें कारण इतकेंच आहे कीं, '**शीर्यते (क्षीण होणें) तत् शरीरम्.**' हा शरीर या पदाचा विग्रह आहे. आतां हें शरीर-लक्षण स्थूलाचें ठिकाणीं कसें आहे, तें तुला दाखवितों. स्थूलशरीर हें अन्न न खाल्ल्यानें क्षीण होतें, हें सर्वानुभवसिद्ध आहे. तसेंच अनेक व्याधींनीं हें स्थूलशरीर क्षीण होतें आणि अन्न खात असतां व कांहींएक व्याधी नसतांनाहि केवळ जरेनें हें स्थूलशरीर क्षीण होतें, हेंहि व्यवहारामध्यें प्रत्यक्ष आहे.

शिष्यः—अशा प्रकारें हें स्थूलशरीर क्षीण होणारें आहे, म्हणून यास शरीर म्हणतात, हें ठीकच आहे. परंतु सूक्ष्माचे ठिकाणीं क्षीण होण्याचा व्यवहार दिसत नसून तुम्ही त्यांस शरीर कसें म्हणतां ?

गुरुः—सूक्ष्म शरीराचें क्षीण होणें हें, जरी स्थूलशरीराच्या क्षीण होण्याप्रमाणें प्रत्यक्ष दिसलें नाहीं, तरी स्थूलाप्रमाणें वाढणें, व क्षीण होणें, ह्या सूक्ष्माच्याही अवस्था आहेत.

शिष्यः—त्या कशा ?

गुरुः—रागद्वेषादिविकारपरिणामानें सूक्ष्मशरीर वाढतें आणि रागद्वेषादिविकारसंकोचानें तें क्षीण होतें. अशा प्रकारचें सूक्ष्माचें क्षीणत्व विचारानें पाहाणारास, जीवांच्या ठिकाणीं दिसतें. म्हणून स्थूलाप्रमाणें सूक्ष्मास शरीर म्हणणें योग्य आहे. आतां कारणासही वाढणें, व क्षीण होणें या अवस्था कशा आहेत, त्या तुला सांगतों. अहंवृत्तिरूपानें परिणामास पावणें हींच कारणशरीराची वृद्धी होय, व या अहंवृत्तीचा जो संकोच, तेंच त्याचें क्षीणत्व आहे. म्हणून कारण शरीरासही शरीर म्हणणें हें योग्य आहे. केव्हां केव्हां ह्या शरीरत्रयास देहत्रयही म्हणतात. याचें कारण ' **दहति** (जळतो) **स देहः** ' असा या देहपदाचा विग्रह आहे, आणि शरीर हें अग्निसंयोगानें जळून नाहींसें होतें, म्हणून शरीरास देह म्हणतात.

शिष्यः—पण सर्व शरीरें अग्निसंयोगानें जळतात, असें म्हणतां येत नाहीं. कारण ज्यांच्यामध्यें प्रेतें पुरण्याची चाल आहे, ते मृतशरीरास न जाळतां पुरतात, अर्थात् ते मृतशरीर जळून नाहींसें होत नाहीं. असें जर आहे, तर मग शरीरास देह म्हणण्यांत अर्थ काय ?

गुरुः—तूं म्हणतोस ही गोष्ट जरी खरी आहे, तरी शरीर सजीव असतांना तें तापत्रयाग्नीनें जळतच असतें; या एका दृष्टीनें त्यांस देह म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

शिष्यः—पण तुम्ही जें आतां सांगितलेत ते सर्व स्थूलदेहाविषयीं आहे. हें सूक्ष्म व कारणदेहास लागू होत नाहीं.

गुरुः—सूक्ष्म व कारणशरीरें व्यावहारिक अग्नीनें जळालीं नाहींत, तरी तीं ज्ञानाग्नीनें जळतात असें शास्त्र सांगतें. ह्या एका दृष्टीनें त्यांसही देह म्हणतां येईल.

शिष्यः—या शरीरत्रयास स्थूल, सूक्ष्म व कारण हीं नावें कां दिलीत ?

गुरुः—प्रथम असणारें जें शरीर, तें स्तंभासारखें प्रत्यक्ष दिसतें, म्हणून त्यास " स्थूल " म्हणतात. या स्थूलाप्रमाणें दुसरें सूक्ष्म शरीर प्रत्यक्ष दिसत नाहीं, म्हणून त्यांस " सूक्ष्म " म्हणतात. सूक्ष्म शरीर हें लीन अशा शब्दादि विषयांस भासवितें, आणि लक्षण-

द्वारां आत्म्यास जाणवितें, म्हणून यांस दुसरें “ लिंगदेह ” असेंहि नांव आहे. स्थूल व सूक्ष्म या उभय शरीरांची उत्पत्ति तिसऱ्या (सुषुप्ति) अवस्थेतील कारण शरीरापासून होते, म्हणून त्या अवस्थेंतील घन अज्ञानास “ कारण ” असें म्हणतात.

शिष्य:—तुम्हीं वर सांगितलेलें स्थूल शरीर प्रत्यक्ष दिसणारें आहे, म्हणून त्याचें अस्तित्वाविषयीं आम्हांस संशय नाहीं. पण सूक्ष्म शरीर हें स्थूलासारिखें प्रत्यक्ष दिसणारें नाहीं, म्हणून स्थूलाहून भिन्न सूक्ष्मशरीर असेल, असें आम्हांस वाटत नाहीं.

गुरु:—हें तुझें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण ज्या वस्तु प्रत्यक्ष दिसतात त्या आहेत, आणि ज्या प्रत्यक्ष दिसत नाहींत त्या नाहींत, हें म्हणणें शास्त्रविरुद्ध आहे. जगतांत अशा कांहीं वस्तु असतात कीं, त्या जरी प्रत्यक्ष दिसत नाहींत, तरी त्यांचें अस्तित्व कार्यावरून सिद्ध होतें. उदाहरणार्थ, एके ठिकाणीं हिरवे चाफ्याचें फूल ठेविलें होतें. त्यापासून कांहीं अंतरावर एक गृहस्थ बसला होता; त्यास त्या फुलाचा सुगंध भासूं लागला. आतां नाक आणि फूल यांचे दरम्यान असलेलें अंतर अथवा पोकळी जी आहे, त्या पोकळींमधून असलेल्या सुगंधाचे परमाणूंचा प्रवाह जरी प्रत्यक्ष दिसला नाहीं, तरी तो नाहींच, असें मात्र म्हणतां येणार नाहीं. कारण तो आपले गंध-गुणानें शेजारी बसलेल्यांना भासत आहे.

कां घ्राणाफुला दोहीं । द्रुती असे माझारिला ठायीं ॥
तें न दिसे, तरी नाहीं । ऐसें बोलों नये ॥

ज्ञा० १५–१७–५४४.

तसें स्थूलाहून भिन्न असणारें जें सूक्ष्मशरीर, तें जरी प्रत्यक्ष दिसलें नाहीं, तरी तें नाहीं, असें न ठरतां, त्याकडून होणारीं जीं सतरा कार्यें, त्यांच्या प्रत्यक्षतेवरून सूक्ष्मशरीराच्या अस्तित्वाची सिद्धि होते.

शिष्य:—ज्या सतरा कार्यांवरून स्थूलाहून पृथक् असें सूक्ष्माचें अस्तित्व सांगतां, ती सतरा कार्यें स्थूलशरीराकडून कशावरून होत नसतील ?

गुरु:--सतरा कार्यें स्थूलशरीराकडून होतात, असें ग्रहण करितां येत नाहीं; कारण सुषुप्ति, मूर्च्छा व मरण या अवस्थांमध्यें स्थूलशरीर असूनही त्याकडून एकही कार्य होत नाहीं, तर मग सतरांची गोष्ट बोलावयासच नको. अर्थात् सतरा कार्यें करणारें, स्थूलाहून भिन्न पण स्थूलशरीराचे आंत, असें एक सूक्ष्मशरीर आहे, हें निर्विवाद ग्रहण केलें पाहिजे.

शि०---ज्याचेकडून सतरा कार्यें होतात, असें सूक्ष्मशरीर आहे, हें आपण सांगतां, परंतु स्थूलशरीरावांचून सूक्ष्मशरीर हें स्वतंत्रपणें एकही कार्य करीत नाहीं. असें जर आहे, तर स्थूलशरीराहून निराळें सूक्ष्मशरीर आहे, हें आपलें म्हणणें कसें योग्य होईल ?

गु०---स्थूलशरीराच्या आश्रयावांचून सूक्ष्माकडून एकही कार्य होत नाहीं, हें तुझें म्हणणें यद्यपि खरें आहे, तथापि स्थूलशरीराचे आश्रयानें जीं कार्यें होत आहेत, तीं सर्व सूक्ष्मशरीराचींच आहेत, यांत कांहीं संशय नाहीं.आतां हेंच आम्ही तुला दृष्टांतानें सांगतों. जसें अग्नि हा काष्ठांच्या आश्रयानें जाळणें, शिजवणें वगैरे ज्या क्रिया करितो, त्या काष्ठाच्या नसून, काष्ठाश्रित अग्नीच्या आहेत; तसें स्थूल शरीराच्या आश्रयानें सूक्ष्मशरीकडून जीं सतरा कार्यें होतात, तीं कार्यें स्थूलशरीराचीं नसून सूक्ष्मशरीराचीं आहेत, हें वरील दृष्टांतानें उघड होतें.

शि०---ज्या सतरा कार्यांवरून सूक्ष्म शरीराचें अस्तित्व सिद्ध होतें, त्या सतरा कार्यांचा व सूक्ष्मशरीराचा विचार मला स्पष्ट सांगा.

गु०---सर्व शब्दांचें ग्रहण करणें, हें श्रोत्रेंद्रियाचें कार्य आहे. आतां श्रोत्रेंद्रियाच्या स्वरूपाचा विचार करूं. न्यायशास्त्रामध्यें कर्णशष्कुल्यवछिन्न आकाश, (कानाच्या पाळीनें व्यापिलेली पोकळी) हें श्रोत्रेंद्रिय आहे, असें सांगितलें आहे; पण हें न्यायशास्त्रकर्त्यांचें म्हणणें यथार्थ नाहीं. कारण सुषुप्तिअवस्था, मृतावस्था आणि मूर्च्छितावस्था, या अवस्थांमध्यें कर्णशष्कुल्यवछिन्न आकाश असूनही त्याकडून शब्दाचें ग्रहण झालें पाहिजे, पण तसें होत नाहीं. याकरितां कर्णशष्कुल्यवछिन्न आकाशाहून व त्या भिन्न आकाशाच्या

आश्रयानें असणारी शब्दग्रहणशक्तिमती अशी जी एक सूक्ष्म वस्तु आहे, तीच **श्रोत्रेंद्रिय** होय. त्या श्रोत्रेंद्रियाचें अधिष्ठानदैवत **दिशा** असून त्याचे प्रेरणेनें श्रोत्रेंद्रिय **शब्दाचें ग्रहण** करतें. असेंच त्वगिंद्रियही संपूर्ण स्पर्शांचें ग्रहण करितें. स्पर्शविषयांमध्यें पांच भाग आहेत. एक शीत, दुसरा उष्ण, तिसरा तीक्ष्ण, चवथा मृदु व पांचवा कठिण. अशा या पांच प्रकारच्या स्पर्शांचें ग्रहण करणें, हें त्वगिंद्रियाचें कार्य होय. त्वगिंद्रिय हें मात्र मनुष्याच्या नखांपासून तों मस्तकापर्यंत जी त्वचा आहे, तिच्या आश्रयानें असतें. केवळ त्वचेस त्वगिंद्रिय म्हणतां येत नाहीं, कारण सुषुप्ति, मूर्च्छा व मृतावस्था यांचे ठिकाणीं त्वचा आहे. तिचेपासून स्पर्शविषयांचें ग्रहण झालें पाहिजे; तसें होत नाहीं; म्हणून त्वचेच्या आश्रयानें असणारी व स्पर्शग्रहणशक्तिमती अशी जी एक वस्तू आहे, तिचेंच नांव **त्वगिंद्रिय** होय. त्या त्वगिंद्रियाचें अधिष्ठानदैवत **वायू** आहे. याच्या प्रेरणेनें त्वगिंद्रिय हें **स्पर्शविषयाचें** ग्रहण करतें. तसेंच चक्षुरिंद्रियाचें कार्य पांढरें, हिरवें, पिवळें, काळें, निळें, चित्रविचित्र, ऱ्हस्व, सूक्ष्म, दीर्घ व स्थूळ अशा दहा प्रकारच्या रूपांचें ग्रहण करणें, हें होय. आतां चक्षुरिंद्रियाच्या स्वरूपाचा विचार सांगतों. चक्षुरिंद्रिय हें काळ्या बुबुळाच्या आश्रयानें असतें. काळें बुबुळ चक्षुरिंद्रिय आहे, असें म्हणावें तर, वर सांगितलेले दोष येतात; याकरितां काळ्या बुबुळाहून भिन्न पण काळ्या बुबुळाच्या आश्रयानें असणारी रूपग्रहणशक्तिमती अशी जी एक सूक्ष्म वस्तु आहे, तीस **चक्षुरिंद्रिय** म्हणतात. त्या चक्षुरिंद्रियाचें अधिष्ठानदैवत **सूर्य** आहे. त्याच्या प्रेरणेनें चक्षुरिंद्रिय हें रूपविषयाचें ग्रहण करितें. आतां रसविषयांमध्यें सहा भाग आहेत, ते हे:—खारट, तुरट, आंबट, तिखट, गोड व कडू. या सर्व रसांचें ग्रहण करणें, हें रसनाइंद्रियाचें कार्य होय. रसनेंद्रिय म्हणजे जीभ; पण जिव्हेस रसनाइंद्रिय म्हणावें, तर ती एक मांसाचा गोळा आहे. तो गोळा सुषुप्ती, मूर्च्छा व मरण यां अवस्थांमध्यें असतो. तेथें त्याकडून रसविषयाचें ग्रहण होत नाहीं; म्हणून जिव्हेहून रसनेंद्रिय भिन्न असून जिव्हेच्या आश्रयानें असणारी रसग्रहणशक्तीमती अशी जी एक सूक्ष्म वस्तु

आहे, तीसच **रसनेंद्रिय** म्हणतात. तिची अधिष्ठात्री देवता **वरुण** आहे. त्याचे प्रेरणेनें रसनाइंद्रिय हें रसाचें ग्रहण करतें. घ्राणेंद्रियाचें कार्य सुगंध, दुर्गंध व मिश्रगंध इतक्यांचें ग्रहण करणें हें होय. नाकास घ्राणेंद्रिय म्हणतात; पण नाकास घ्राणेंद्रिय म्हणावें, तर पूर्वोक्त दोष येतात; म्हणून नाकाहून भिन्न, पण त्याच्याच आश्रयानें असणारी गंधग्रहणशक्तिमती अशी जी एक सूक्ष्म वस्तु आहे, ती घ्राणेंद्रिय होय. तिची अधिष्ठात्रीदेवता अश्विनीकुमार आहेत. त्यांचे प्रेरणेनें घ्राणेंद्रिय सर्व गंधाचें ग्रहण करतें. **अन्तःकरणचतुष्टयांमध्यें मन, बुद्धि, चित्त व अहंकार** यांचा समावेश होतो. त्यांत **मन** हे, आपलें अधिष्ठानदैवत जो **चंद्र**, त्याचे प्रेरणेनें **संकल्पविकल्परूप** क्रिया करते. **बुद्धी** ही आपले दैवत जो **ब्रह्मदेव**, त्याचे प्रेरणेनें **निश्चय** करते. **अहंकार** हा आपलें अधिष्ठान जो **रुद्र**, त्याचे प्रेरणेनें **अभिमान** धारण करितो. **चित्त** आपलें अधिष्ठानदैवत जो **ईश्वर**, त्याचे प्रेरणेनें **धारणादि** क्रिया करतें. आतां पंचकर्मेंद्रियांच्या कार्यांचा विचार सांगतों. **शब्द** ज्याचेकडून उच्चरिले जातात तें **वागिंद्रिय** होय. याचीं **स्थानें** जिव्हा मूल, तालु, ओष्ठ, दंत, कंठ, हृदय, ब्रह्मरंध्र हीं आठ आहेत. यांचे आश्रयानें वागिंद्रिय असतें. या स्थानांसच वागिंद्रिय म्हणावें, तर पूर्वोक्त दोष येतात; याकरितां आठस्थानांहून भिन्न व शब्दउच्चारकरणारी, अशी शक्तिमती जी सूक्ष्म वस्तु आहे, तीच **वागिंद्रिय** होय. तिचे अधिष्ठानदैवत **अग्नि** आहे. त्याचे प्रेरणेनें **शब्दमात्र उच्चारणें**, हें त्याचें कार्य होय. हाताचें अधिष्ठानदैवत जो इंद्र, त्याचें प्रेरणेनें **घेणें देणें** इत्यादि व्यवहार करणारें तें **पाणींद्रिय** होय. तळहातास पाणींद्रिय म्हणावें, तर पूर्वोक्त दोष येतात. यास्तव तळहाताहून भिन्न घेणेंदेणें इत्यादि क्रिया करणारी, जी एक सूक्ष्म वस्तु आहे, तीसच **पाणींद्रिय** म्हणावें. **घेणें देणें** हें त्याचें कार्य होय. पायाचा आश्रय करून गमनादि क्रिया करणारी जी एक सूक्ष्म वस्तु आहे, तीसच **पादेंद्रिय** म्हणतात. त्याचें अधिष्ठानदैवत **उपेंद्र** आहे. त्याचें प्रेरणेनें पादेंद्रिय **गमनागमन** करितें. तळपायास पादेंद्रिय म्हणावें, तर

पूर्वोक्तदोष येतात. गुदआश्रयानें मलविसर्जन करणारीजी एक वस्तु तीसच **गुदेंद्रिय** म्हणतात. तिचे अधिष्ठानदैवत **यम** आहे. त्याचे प्रेरणेनें गुदेंद्रिय **मलविसर्जन** करतें व हेंच त्याचें कार्य होय, असें म्हणण्यानें पूर्वोक्त दोष येतात. योनी व लिंगाहून भिन्न, पण योनी व लिंगाचें आश्रयानें असणारी, व अधिष्ठान दैवत जो **प्रजापती**, त्याचे प्रेरणेनें **शुक्र अथवा शोणित व मूत्र विसर्जन** करणारी, जी एक शक्ती, तीसच **उपस्थेंद्रिय** म्हणतात; व **मलविसर्जन वगैरे** हेंच त्याचें कार्य होय. योनी व लिंगासच उपस्थेंद्रिय म्हटल्यानें पूर्वोक्त दोष येतात. सूक्ष्म देहामध्यें प्राण एक आहे. पण स्थूळदृष्टीनें व क्रियाभेदानें त्याचे पांच भाग झाले आहेत. वर आम्ही प्राणाचें एक कार्य शरीर जगविणें हें आहे, हें सांगितलें. आतां त्याचेच झालेले पांच भाग म्हणजे **पंचप्राण** त्यांच्या कार्यांचा विचार सांगतों. पंचप्राणांपैकीं **प्राणवायु**, हा **हृदयदेशीं**राहून, त्याचें अधिष्ठानदैवत जो **विष्णु** त्याचे प्रेरणेनें **श्वासोच्छ्वासाचे** व्यापार करतो. **अपानवायु** हा **गुदस्थानीं** राहून, त्याचें अधिष्ठानदैवत जो **विश्वकर्ता**, त्याचे प्रेरणेनें **मलविसर्जनव्यापार** करतो. **व्यानवायू** हा **सर्व शरीरास** व्यापून हा असतोव त्याचें अधिष्ठानदैवत जो **विश्व**, त्याचे प्रेरणेनें इंद्रियांस शक्ती देऊन **शरीरनिर्वाह** करतो. **उदानवायु** हा **कंठ-स्थानीं** राहून, आपलें अधिष्ठानदैवत जो **अज**, त्याचे प्रेरणेनें सुषुप्तिकाळीं सकळ इंद्रियांचा अज्ञानामध्यें उपसंहार करून, जागृत्-अवस्थेमध्यें पुनः ज्या इंद्रियांचे जे गोलक आहेत, त्या गोलकांचे ठिकाणीं त्या इंद्रियांना ठेवतो, व उत्क्रमणकाळीं सर्व इंद्रियांस घेऊन परलोकास जातो. **समानवायु** हा **नाभिस्थानीं** राहून, अधिष्ठानदैवत जो **जय** त्याचे प्रेरणेनें जठराग्नीशीं संयुक्त होऊन, भक्ष्य, भोज्य, लेह्य चोष्य, पेय व खाद्य अशा सहा प्रकारच्या अन्नाचें **पाचन** करून, संपूर्ण अन्नरस सर्व शरीरास पोंचवितो, त्यायोगें शरीरपुष्टि होतें. याखेरीज **नाग, कूर्म, कृकल, देवदत्त, धनंजय** असे **पांच उपप्राण** आहेत. **ढेंकर देणें** ही नागक्रिया, डोळ्याच्या **पापण्या-**

झांकणें व उघडणें ही कूर्मक्रिया, **शिंकणें** ही कृकलक्रिया, **जांभई देणें** ही देवदत्तक्रिया, आणि एक मुहूर्त **मृतशरीर फुगविणें** ही धनंजयक्रिया आहे. या उपप्राणांचा अंतर्भाव पंचप्राणामध्येंच आहे, म्हणून जीं त्याचीं स्थानें व दैवतें, तींच यांचींही समजावीं. सारांश, **पंचज्ञानेंद्रियें, पंचकर्मेंद्रियें, पंचप्राण, मन व बुद्धि** या सूक्ष्म **सतरा** तत्वांचे **सूक्ष्मशरीर** अथवा **लिंगदेह** आहे. सूक्ष्मशरीर ज्या इंद्रियांचे बनलेलें आहे, ती सूक्ष्म असल्या कारणानें दिसत नाहींत; स्थूलदेहाचे ठिकाणीं जीं ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें प्रत्यक्ष दिसतात, तीं खरोखर इंद्रियें नसून, वर सांगितलेलीं जीं सूक्ष्म इंद्रियें, त्यांचीं राहण्याचीं गोलकें (बसतीस्थानें,) आसनें आहेत. या गोलकांच्या आश्रयानें सूक्ष्म इंद्रियें हीं आपापलीं कार्यें करितात. तसेंच पंचप्राण, मन, व बुद्धी हींही आपापली कार्यें करितात. हा विचार येथपर्यंत तुला स्पष्ट सांगितला.

शिष्यः—लिंगदेहाचीं सतरा कार्यें असतांना तुम्ही एकोणीस कार्यें सांगितलींत हें कसें ?

गुरुः—जेथें श्रुतीनें लिंगशरीर हें षोडशकालात्मक आहे, असें प्रतिपादन केलें आहे, तेथें शास्त्रकारांनी पंचज्ञानेंद्रियें, पंचकर्मेंद्रियें, पंचप्राण, आणि अन्तःकरण इतक्यांचें ग्रहण केलें आहे. सतरा तत्वांचें लिंगशरीर आहे, अशा प्रतिपादन करणाऱ्या शास्त्रकारांचें तात्पर्य इतकेंच आहे कीं, मनामध्यें चित्ताचा अन्तर्भाव व बुद्धीमध्यें अहंकाराचा अन्तर्भाव करून सतरा तत्वांचें लिंगशरीर आहे. आतां एकोणीस तत्वांचें लिंगशरीर आहे असें ठरविण्यांत शास्त्रकारांचें तात्पर्य असें आहे कीं, मन, बुद्धी, चित्त व अहंकार या चार वृत्तींचें ग्रहण करून लिंगदेह एकोणीस तत्वांचा आहे. असो. सारांश सोळा, सतरा आणि एकोणीस अशा तीन प्रकारांनीं लिंगदेहाचें वर्णन करणाऱ्या ग्रंथकारांत वस्तुतः विरोध नाहीं. अशा प्रकारचीं सतरा कार्यें सतरा तत्वात्मक लिंगशरीरापासून ज्या अर्थीं होतात, त्या अर्थीं स्थूलशरीराहून भिन्न असें लिंगशरीर आहे, असें सिद्ध झालें. आतां स्थूल व सूक्ष्म हीं दोन्हीं शरीरें कशाचीं तरी कार्यें आहेत. यावरून त्यांचें कांहीं तरी कारण अथवा बीज असलें पाहिजे, असा तर्क होतो. कार्यावरून

कारणाचें अस्तित्व सिद्ध होतें. उदाहरणार्थ, एखाद्याच्या घरांतून धूर बाहेर निघत असतांना दिसतो; त्यावरून असें अनुमान निघतें कीं, घरामध्यें अग्नी आहे. तसें स्थूलव सूक्ष्म, देहाचें एक कारण आहे, व शास्त्रकारांनीं तें कारण ‘ अज्ञान ’ होय, असें सांगितलें आहे.

शिष्यः—अनुमानप्रमाणानें उभयदेहांचें कारण असणाऱ्या अज्ञानाची सिद्धी झाली, पण प्रत्यक्षप्रमाणानें झाली नाहीं.

गुरुः -आम्ही प्रत्यक्षप्रमाणानें तुला तें सिद्ध करून दाखवितों. अज्ञानाचा जीवास प्रत्यक्ष अनुभव आहे, म्हणून तो म्हणतो कीं, ‘ मी अज्ञानी आहे.’ अर्थात् आपल्या ठिकाणीं असणाऱ्या अज्ञानाचा त्यानें अनुभव केला आहे, म्हणून वर सांगितलेले उद्गार निघतात. यावरून अनुमान आणि प्रत्यक्ष या उभय प्रमाणांनीं अज्ञानाची सिद्धी होते, म्हणून देहद्वयाहून निराळें असें अज्ञान आहे, व तेंच कारणशरीर आहे, असें शास्त्रकारांनीं सांगितलें आहे.

जें ज्या पासून उत्पन्न होते व ज्यांत पुनः लीन होते तें त्याचें कारण किंवा बीज होय. जसें बीजापासून वृक्ष होतो व तो पुनः बीजामध्येंच लीन होतो, म्हणून बीज हें वृक्षाचें कारण होय. ह्या प्रमाणेंच सुषुप्ति अवस्थेपासून स्वप्न व जागृति ह्या अवस्था उत्पन्न होतात व पुनः सुषुप्ति कालीं सुषुप्तींत लीन होतात. म्हणून सुषुप्ति अवस्थाही जागृति व स्वप्न ह्यांचें कारण किंवा बीज होय.

शिष्यः—येथपर्यंत शरीरत्रयाचा विचार सांगितला, तो मला समजला. आतां आत्मस्वरूपाचा विचार सांगा.

गुरुः—आत्मा सत्‌चित्‌आनंदस्वरूप आहे, हेंच आत्म्याचें स्वरूपलक्षण आहे.

शिष्यः—एवढ्या लक्षणावरून तो अनात्म्याहून भिन्न कसा ठरतो ?

गुरुः—सत्‌चित्‌आनंद या आत्मलक्षणाचे उलट असत्‌जडदुःखरूप असा अनात्मा आहे. अशा प्रकारें आत्मा व अनात्मा ह्या परस्परामध्यें फरक आहे. हा फरक स्पष्ट समण्याकरितां तुला दृष्टान्तपूर्वक सांगतों. जसें स्त्रीचे लक्षण पुरुषाचे ठिकाणीं नाहीं,

व पुरुषाचें लक्षण स्त्रीचे ठिकाणीं नाहीं; तसें सत् लक्षण असताचे ठिकाणीं नाहीं, व असत्‌लक्षण सताचे ठिकाणीं नाहीं; किंवा जसें प्रकाशलक्षण अंधकाराचे ठिकाणीं नाहीं व अंधकाराचें लक्षण प्रकाशाचे ठिकाणीं नाहीं, तसें जडलक्षण चिदाचे ठिकाणीं नाहीं व चित्‌लक्षण जडाचे ठिकाणीं नाहीं; जसें अमृताचें लक्षण विषाचे ठिकाणीं नाहीं व विषलक्षण अमृताचे ठिकाणीं नाहीं, तसें आनंदलक्षण दुःखाचे ठिकाणीं नाहीं व दुःखलक्षण आनंदाचे ठिकाणीं नाहीं. अशा प्रकारें सच्चिदानंदरूप आत्मा व असत्‌जडदुःखरूप अनात्मा, या परस्परांमध्यें विलक्षणता आहे. सत्‌चित्‌आनंद हें आत्मलक्षण व असत्‌जडदुःख हें अनात्मलक्षण, हीं परस्परांचीं लक्षणें जोंपर्यंत चांगलीं समजलीं नाहींत, तोंपर्यंत अनात्म्याहून आत्म्याच्या भिन्नत्वाचें ज्ञान होणार नाहीं. ज्या लक्षणांच्या ज्ञानानें आत्म्याहून अनात्मा भिन्न आहे, हे निःसंशय समजतें, त्या लक्षणांचा वर आम्ही सामान्य विचार सांगितला; पण अशा सामान्य विचारानें आत्मा व अनात्मा यांच्यामधील भेदज्ञान चांगलें होणार नाहीं. तें होण्या-करितां वर सांगितलेल्या सामान्य लक्षणाचें येथें स्पष्टीकरण करितों. आत्मस्वरूपाचें प्रथमलक्षण ‘ सत् ’ होय. सत् म्हणजे क्रियेनें अगर विचारानें ज्याचा नाश होत नसून, भूत, भविष्य आणि वर्तमान या तिन्ही कालांमध्यें जें एकरूप असतें तें. अनात्मस्वरूपाचें प्रथमलक्षण ‘ असत् ’ होय; म्हणजे जें भूत, भविष्य आणि वर्तमान या तिन्हीं कालीं नसून, अविचारकालीं दिसतें व विचारकालीं ज्याचा बाध (मिथ्यात्वाचा निश्चय) होतो, तें असत्. हा सदसत्‌स्वरूपविचार तुला चांगला कळण्याकरितां दृष्टांतपूर्वक सांगतों. दोरीवर भ्रमानें भासलेला सर्प किंवा माला, या उभयांकडून अधिष्ठान जी रज्जु, तिचा नाश होत नाहीं; तर ती दोरी, सर्प किंवा माला—अशा भ्रांतीच्या काळींही आहे व भ्रांती होण्याच्या पूर्वकाळींही आहे आणि भ्रांतिनाश झाल्यावरही आहे; म्हणून अधिष्ठानभूत रज्जूच्या ठिकाणीं तिन्ही काळीं एकरूपता म्हणजे सत्‌लक्षण आहे; आणि आरोपित सर्प अथवा माला, हीं भ्रांतीच्या पूर्वीं आणि नंतर रज्जूचे ठिकाणीं

नसून भ्रांतिकालींही रज्जूवर अविचारानें दिसतात; म्हणून रज्जु-ज्ञानानें त्यांचा नाश होतो. अशा प्रकारें तिन्ही काळीं नसणें, हें असत्‌लक्षण, सर्प अथवा मालेचे ठिकाणीं आहे; सर्प अथवा मालेचें ठिकाणीं रज्जुलक्षण नाहीं व सर्प अथवा मालेचें लक्षण रज्जूचे ठिकाणीं नाहीं. तसें देहेंद्रियादि प्रपंचाचें असत्‌लक्षण सद्‌रूप आत्म्याचे ठिकाणीं नाहीं, व आत्म्याचें सत्‌लक्षण देहेंद्रियादि प्रपंचाचे ठिकाणीं नाहीं. जसें रज्जूंत व सर्पांत शब्दानें अर्थानें, व्यवहारानें, अनुभवानें व चिन्हानें भिन्नत्व आहे तसें सद्‌रूप आत्मा व असत् प्रपंच, यांमध्यें अर्थानें, शब्दानें, व्यवहारानें, अनुभवानें व चिन्हानें भिन्नत्व आहे; म्हणजे सदर्थ असदर्थ नव्हे; तसें सत् शब्द असत् शब्द नव्हे; सद्‌व्यवहार असद्‌व्यवहार नव्हे; सद्‌लक्षण आत्म्याची व असत्‌लक्षण अनात्म्याची रज्जूसर्पप्रमाणें विलक्षणता आहे. आतां चिज्जडाची विलक्षणता सांगतों. ज्याप्रमाणें सूर्य हा, दुसऱ्याचें साह्य न घेतां, स्वप्रकाशानें आपण भासतो, व आपले ठिकाणीं आरोपित मृगजळादिकांना भासवितो, तसा अद्वैत आत्मा हा, दुसऱ्या कोणाचें साह्य न घेतां, स्वयंप्रकाशानेंच भासतो व आपले ठिकाणीं आरोपित असणारा मायादिप्रपंच भासवितो. हें चिद्‌लक्षण होय. जें स्वतः आपण न भासतां, आपल्याजवळ असणाऱ्या अन्य कोणासही भासवूं शकत नाहीं, त्यास जड म्हणावें. असे घटादि जड पदार्थ आहेत. घट आपण स्वतः भासत नाहीं व आपल्याजवळ असणाऱ्या दुसऱ्या पदार्थांसही भासवीत नाहीं. वरील दृष्टांतांत सांगितलेलें सूर्यलक्षण घटाचे ठिकाणीं नाहीं, व घटलक्षण सूर्याचे ठिकाणीं नाहीं. म्हणून सूर्यांत व घटांत, शब्दानें, अर्थानें, व्यवहारानें, अनुभवानें, व चिन्हानें भिन्नत्व आहे. त्याप्रमाणें आत्म्याचें चिद्‌लक्षण देहेंद्रियादि प्रपंचाचे ठिकाणीं नाहीं, व घटवत् असणऱ्या देहेंद्रियादि प्रपंचाचे जडलक्षण आत्म्याचें ठिकाणीं नाहीं. म्हणून चिदात्म्याहून जडदेहाचे शब्दानें, अर्थानें, व्यवहारानें, अनुभवानें व चिन्हानें भिन्नत्व आहे. याकरितां आत्म्याकडून प्रकाशित होणाऱ्या देहेंद्रियादि जड प्रपंचाचा आत्म्याशीं कालत्रयींही संबंध नाहीं; जसें प्रकाश्य जे घटादिक,

त्यांचे ठिकाणीं असणारे छिद्रत्वादि अनेक धर्म, हे प्रकाशक सूर्यास स्पर्श करीत नाहींत, तसें प्रकाश्य जे देहेंद्रियादिक त्यांचे ठिकाणीं असणारे विकार, गुण, धर्म, जाती, नाम, वर्णाश्रमादिक, हे सर्व धर्म, देहेंद्रियांचा साक्षी व प्रकाशक जो चिद्रूप आत्मा, त्यास स्पर्श करीत नाहींत. आतां आनंद व दुःखाचें लक्षण सांगतों. जसें गारपाण्यानें भरलेलें मडकें आणि झळझळित निखाऱ्यांनीं भरलेले मडकें; यां उभयतांमध्यें आनंद व दुःखलक्षण आहे, तें असें; ज्या मडक्यांत इंगळ आहेत, त्या मडक्यास हात लावण्यानें जो ताप होतो; त्याची शांती गारपाण्याच्या मडक्यास हात लावण्यानें होते. म्हणून अग्नि व जल, यांचे मध्यें दुःख व आनंद, यांचें लक्षण आहे. अथवा, अमृत व काळकूट या परस्परांमध्यें आनंद व दुःख यांचें लक्षण आहे, तें असें; अमृत स्वतः सुखरूप असून तें पिणारास अतिशय सुख देतें, म्हणून अमृताचे ठिकाणीं आनंदलक्षण आहे. काळकूट तापदायक असून तें सेवन करणारास अति दुःख देऊन प्राणहानी करतें, म्हणून काळकुटाचें ठिकाणीं दुःखलक्षण आहे. आतां अमृतलक्षण विषाचें ठिकाणीं नाहीं, व विषलक्षण अमृताचें ठिकाणीं नाहीं. म्हणून विषाचें व अमृताचें शब्दानें, अर्थानें, व्यवहारानें, अनुभवानें व चिन्हानें भिन्नत्व आहे. तसें आत्म्याचें आनंदलक्षण दुःखात्मक देहेंद्रियपुत्रभार्यादिक प्रपंचाचे ठायीं नाहीं, व देहेंद्रियप्रपंचनिष्ठ दुःखरूपता आत्म्याचें ठिकाणीं नाहीं. यास्तव सुखरूप आत्म्याचा व दुःखरूप देहेंद्रियादिप्रपंचाचा, शब्दानें, अर्थानें, अनुभवानें व चिन्हानें भेद आहे. सारांश पूर्वोक्तदृष्टांतीं दिलेल्या रज्जूप्रमाणें सद्रूप, सूर्याप्रमाणें चिद्रूप व जल व अमृताप्रमाणें सुखानंदरूप आत्मा आहे व सर्पमालादिकांप्रमाणें असत्, घटाप्रमाणें जड व अग्नि व विषाप्रमाणें दुःखरूप असा हा देहादिप्रपंच आहे; अशी ही परस्परांची विलक्षणता विचारनें निःसंशय जो जाणतो, तोच मुक्त, असा वेदांतसिद्धांत आहे. " **तरि परमात्मा म्हणिपे। तो ऐसा जाण स्वरूपें । जळीं जळें न लिंपे । सूर्य जैसा ॥ तया देहा म्हणती भेटीं । हे सपायी निर्जिव गोठी । वारिया वाळुवे गांठी । केहि आहे ॥** " ज्ञा० १३।१०९५.

अवस्थात्रयांतील आत्म्याचें साक्षित्व.

प्रकरण ९ वें.

एक आत्मा द्रष्टेपणीं । उरला निदानीं तो एका ॥
पहिला जो कां मी जागता। तेणें म्यां देखिली स्वप्नावस्था।
तोचि 'मी सुखें निजेला होता'। या तिनी अवस्था स्वयें मी जाणें॥
जेणें जे देखिलें नाहीं । तो ते अवस्था सांगेल कायी ।
तयालागीं तिहीं अवस्थांचे ठायीं । आत्मा पाही अनुस्यूत ॥

ए० भा० १३-३२-४८९.

शिष्य:—आत्मा अवस्थात्रयाचा साक्षी कसा आहे, तें मला सांगा.

गुरु:—प्रथम, अवस्थात्रयाचें लक्षण कळल्यावांचून, आत्म्याचें साक्षित्व समजणार नाहीं. याकरितां तुला अवस्थात्रयाचें लक्षण सांगतों. अवस्था **तीन** आहेत. **जाग्रत्, स्वप्न** व **सुषुप्ति**, जोंपर्यंत सर्व-इंद्रियें बाह्य विषय ग्रहण करीत आहेत, तोंपर्यंत **जाग्रत्** अवस्था समजावी. इंद्रियद्वारां बाह्य विषयांचें ज्ञान न होतां, मनच जाग्रतविषय-संस्कारद्वारां अंतरीं विषयाकार होतें, आणि कर्ता आदिआकारपरिणामानें जोंपर्यंत तें असतें, तोपर्यंत **स्वप्नावस्था** समजावी; इंद्रियद्वारां बाह्य विषयांचें ज्ञान होत नसून व मनही कर्ताआदिस्वरूपाकारपरिणामास न पावतां, तें कारणात्मक (अज्ञानात्मक) जोंपर्यंत असतें, तोंपर्यंत **सुषुप्ति** अवस्था समजावी. अशा प्रकारचें हें अवस्थात्रयाचें लक्षण झालें. आतां आत्मा हा अवस्थात्रयाचा साक्षी कसा आहे, तें सांगतों. आत्मा हा त्रयाअवस्थानुगत असून आलिप्त आहे. अवस्था व अवस्थात्रयांचें व्यापार आणि अवस्थात्रयाचे अभिमानी, या सर्वांस तो प्रकाशतो; असें प्रकाशणें हेंच साक्षित्व होय. आत्म्याच्या साक्षित्वाचें स्पष्ट ज्ञान होण्याकरितां आम्ही तुला एक व्यावहारिक दृष्टांत सांगतों. कोणी एका सावकारानें कुळास कांहीं कर्जाऊ रक्कम दिली. ती कर्जाऊ रक्कम कुळानें ठरलेल्या मुदतींत परत केली नाहीं. पुढें कांहीं

दिवसांनीं या कुळाची व सावकारची मार्गीत अकस्मात् गांठ पडली. तेव्हां कांहीं वेळ शांतपणानें ते एकमेकांकडे पहात राहिले. नंतर तो सावकार कुळाजवळ आपली कर्जाऊ रक्कम मागूं लागला. कुळानें आपली रक्कम मी थोडक्याच दिवसांत देईन, असें उत्तर दिलें. अशा प्रकारची उभयतांत क्षणभर प्रश्नोत्तरें झालीं. त्यानंतर सावकार कुळास रागानें तूं लुच्चा लबाड आहेस, वगैरे दुर्वाक्यें बोलला. त्या योगानें कुळास अतिशय चीड येऊन त्यानें सावकारास शिव्या दिल्या व मारहाणही केली. परंतु हें सर्व त्यांचे जवळ असलेला कोणी एक देवदत्तनांवांचा मनुष्य पहात होता. पुढें सावकारानें त्या कुळावर कचेरींत फिर्याद केली. ती फिर्याद न्यायाधीशानें घेऊन फिर्यादीस विचारलें कीं, तुमची खरी हकीगत काय आहे, ती मला तोंडीं सांगा. सावकार म्हणाला, हा आरोपी माझें कुळ आहे. पूर्वीं कांहीं दिवसांचे मुदतीनें याला कर्जाऊ रक्कम मी दिली होती. परंतु यानें ती रक्कम मुदतींत परत केली नाहीं. याची सहज गांठ मार्गीत पडली, तेव्हां मी आपली कर्जाऊ रक्कम या जवळ मागितली. परंतु यानें त्याचें योग्य उत्तर न देतां कांहीं तरी उडवाउडवीचीं उत्तरें दिलीं, व शिव्या देऊन यानें मारहाणही केली; यानंतर न्यायाधीशानें कुळाकडे वळून तुझी खरी हकीकत काय आहे, ती मला सांग, असें म्हटलें. कूळ म्हणालें, महाराज, यांनीं मजजवळ रक्कम मागितली हें खरें, परंतु मी थोडके दिवसांत देईन, असें म्हणतांच, यांना राग येऊन यांनीं मला शिव्या दिल्या व मारलें. अशीं फिर्यादी व आरोपी यांची परस्पर विरुद्ध भाषणें ऐकून न्यायाधीश म्हणाला कीं, तुह्मी जी ही हकीकत सांगितलीत याविषयीं कोणी साक्षीदार आहे काय? तेव्हां त्यांनीं ‘ आहे ’ म्हणून उत्तर दिलें. नंतर न्यायाधीशानें, तो हजर करा, असा हुकूम फरमावला. त्याप्रमाणें त्यांनीं वर सांगितलेल्या गृहस्थास साक्षीकरितां कचेरींत हजर केले. देवदत्तानें आपले साक्षींत खरी हकीकत स्पष्ट सांगितली. असो. आतां या दृष्टांतावरून आपण दार्ष्टांताकडे वळूं. दृष्टांतांतल्या साक्षीप्रमाणें आत्मा हा साक्षी आहे. तसेंच भांडणाऱ्या सावकार व

कुळाचें ठिकाणीं अवस्थाअभिमानी जो जीव, तो आहे; व त्यांचेकडून झालेल्या व्यवहाराचें ठिकाणीं अवस्थात्रयाचें लक्षण आहे; आतां तें कसें आहे, याचा विचार सांगतों, व त्याचे द्राष्टांतांतील अवस्थात्रयाशीं साम्य कसें आहे, हें दाखवितों. सावकार व कुळाची मार्गांत गांठ पडतांच ते एकमेकांपुढें क्षणभर स्वस्थ उभे राहिलें, हें पूर्वींच सांगितलें आहे. अर्थात् त्यावेळीं ते निर्व्यापार होते, तसे द्राष्टांतामध्यें असलेली सुषुप्तिअवस्था ही निर्व्यापार आहे. नंतर दृष्टांतांतील कर्जदिलेली रक्कम मागण्याचा सावकारानें मनांत संकल्प केला, व त्याप्रमाणें ती मागितली व ती मागतेवेळीं हस्तादिकांनींही देण्याविषयींचा सांकेतिक व्यवहार केला. त्याप्रमाणें कुळानेंही सावकाराच्या प्रश्नास उत्तर देण्याचा निश्चय केला, व तो वाचेनें व देहक्रियेनें व्यक्त केला. अशाप्रकारचा हा परस्पर सावकारकुळांचा प्रश्नोत्तरसंवाद जो झाला, तो सलोख्याचा होता. अर्थात् हा क्षणभर झालेला उभयतांचा संवाद द्राष्टांतातील स्वप्नाप्रमाणें आहे. कारण स्वप्नावस्थेंत कायिक, वाचिक व मानसिक हे तीन व्यापार आहेत, तसेंच वर दिलेल्या दृष्टांतांतही कायिक वाचिक व मानसिक व्यापार आम्ही सांगितलेच आहेत. पुढें त्या सावकारकुळाचे सलोख्याचें भाषण विकोपास जाऊन त्यांची मारामारी व भांडण झालें, हें आम्ही वर सांगितलेंच आहे. याप्रमाणें द्राष्टांतांतील जाग्रतअवस्था आहे. कारण जाग्रतअवस्थेमध्यें कायिक वाचिक व मानसिक हे व्यापार आहेत, तसेंच दृष्टांतांमध्यें सावकार व कूळ या परस्परांचें भांडणप्रसंगींही व्यवहारत्रय आहे. ते असेः— एकमेकांस मारणें हा कायिक व्यापार, मारामारी करीत असतां वाणीनें आपल्या पुरुषार्थाची वल्गना करणें हा वाचिक व्यापार व एकमेकांच्या वर्मांचा विचार करणें हा मानसिक व्यापार, अशा प्रकारचे याचें व जाग्रत् अवस्थेचें साम्य आहे. **दृष्टांतांतील** अवस्थात्रयांचा साक्षी जो देवदत्त, त्याचे ठायीं, आत्म्याचेंसाक्षीलक्षण आहे, तें असें; देवदत्त हा सावकार व कुळ, यांचे जवळ असून, पण त्यांच्याहून वेगळा राहून, त्यांचा कलह पहात होता. त्याप्रमाणें आत्मा, अवस्थात्रयानुगत आहे, पण अवस्थात्रयाहून अलिप्त राहून अवस्था-

त्रयास प्रकाशतो. जसें दृष्टांतीं असणारा देवदत्त हा, सावकार अगर कुळाचा पक्ष घेऊन त्यांच्या भांडणांत एकही शब्द बोलला नाहीं, तर उदासीनाप्रमाणें अलिप्त राहिला, तसा आत्मा हा, अवस्थात्रयाचें ठिकाणीं असंग व उदासीन आहे. दृष्टांतीं असणारें सावकार व कूळ हे वर सांगितलेल्या आपल्या अवस्थांचे अभिमानी आहेत. त्यांचा व त्यांच्या अवस्थांचा देवदत्त जसा साक्षी आहे, तसें जागृतस्वप्नसुषुप्ती या तीन अवस्था व त्यांचे अभिमानी विश्व तैजस् व प्राज्ञ यांचा साक्षी आत्मा आहे.

शिष्यः—हाच विचार माझ्या बुद्धीला स्पष्ट कळेल, असा आणखी एकवार सांगा.

गुरुः—एका मोठ्या नगरासारखी जाग्रत् अवस्था आहे. त्या नगरामध्यें ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांच्या आळ्यासारखें जागृत अवस्थे-मध्यें कायिक, वाचिक व मानसिक व्यापार आहेत. त्या नगराच्या हानिवृद्धींच्या योगानें सुखीदुःखी होणारा त्या नगराचा अभिमानी राजा आहे; त्याप्रमाणें जाग्रत् अवस्थेमध्यें शब्दादि विषयांचे योगानें सुखदुःखें भोगणारा, जाग्रत् अवस्थेचा अभिमानी ‘ **विश्व** ’ नामें जीव आहे; वरील दृष्टांतीं असलेल्या नगराचें आंतमध्यें एक कोट आहे व त्या कोटाचें आंतमध्यें मोठी वस्ती आहे; त्याप्रमाणें जाग्रत अव-स्थेचे आंत, म्हणजे जाग्रत अवस्थेमध्यें असणारे स्थूल देहाचे आंत, स्वप्नअवस्था आहे. कोटामध्यें असणाऱ्या ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांच्या आळ्याप्रमाणें स्वप्नांतील, कायिक, वाचिक व मानसिक व्यापार आहेत व त्या कोटांतील वस्तीच्या हानिवृद्धींच्या योगानें सुखी-दुःखी होणारा त्या कोटाचा अभिमानी राजा आहे. तसेंच स्वप्न-अवस्थेमध्यें वासनामय सूक्ष्मशब्दादि विषयांचें योगानें सुखीदुःखी होणारा स्वप्नाभिमानी “ **तैजस** ” नामें जीव आहे. दृष्टांतीं अस-लेल्या कोटामध्यें राजवाडा आहे. त्या राजवाड्यांत जरी वस्ती असली, तरी वर सांगितल्याप्रमाणें ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांच्या आळ्या नाहींत, तशी सुषुप्तिअवस्था आहे; कारण सुषुप्तीअवस्थेंमध्यें कायिक वाचिक, मानसिक व्यापार नाहींत. जसें राजवाड्याच्या हानिवृद्धींच्या

योगानें राजवाड्याचा अभिमानी राजा सुखीदुःखी होतो, तसें सुषुप्ती-अवस्थेमध्यें अज्ञानवरणात्मक निजानंदाचा अभिमान घेणारा सुषुप्ती-अवस्था अभिमानी “ प्राज्ञ ” नामें जीव आहे. असो; अशाप्रकारें अवस्थांतून विषय संबंधेकरून असलेले अवस्थाभिमानी जें विश्व, तैजस व प्राज्ञ, तें सुखीदुःखी कसें होतात, हें नगर, कोट, व राजवाडा यांचे दृष्टांतानें सांगितलें. आतां अवस्थात्रय व त्यांचे अभिमानी, यांचा साक्षी आत्मा कसा आहे, हें स्वानुभवानें दाखवितों. पहा, कालची जाग्रत् अवस्था व त्या अवस्थेमध्यें झालेले कायिक, वाचिक व मानसिक व्यापार व त्या योगानें सुखी-दुःखी झालेला अवस्थाभिमानी ‘ विश्व ’; तसेंच कालची स्वप्नावस्था व त्या अवस्थेमध्यें झालेला कायिक, वाचिक व मानसिक व्यापार व त्या योगानें सुखीदुःखी झालेला ‘ तैजस ’; तसेंच कालची सुषुप्ति-अवस्था व त्या अवस्थेमध्यें असलेला कायिक, वाचिक व मानसिक व्यापारांचा अभाव, व सुषुप्तिअवस्थेचें योगानें मुग्ध असलेला ‘ प्राज्ञ ’; या सर्वांचें आम्हांस आज स्मरण आहे. त्यांचा प्रत्यक्ष अनुभव नाहीं. कारण प्रत्यक्ष अनुभवाला विषयसन्निकर्ष लागतो; तो नाहीं, म्हणून वर “ स्मरण आहे ” असें आम्ही म्हटलें. पण स्मरण हें अनुभूत वस्तूचें होतें, असा नियम आहे. जर अननुभूत वस्तूचें स्मरण होतें, असें अंगिकारिलें, तर सर्व जगांतील व्यवहारमात्राचें स्मरण झालें पाहिजे, पण तसें होत नाहीं. यास्तव स्मरण हें प्रत्यक्षवस्तुज्ञानजन्य-संस्कारमात्र जन्यज्ञानरूप आहे, असा शास्त्रकारांनीं नियम केला आहे, तो अबाधित आहे, हें सिद्ध झालें.

शिष्यः—वर सांगितलेलें अवस्थात्रय व त्यांचे अभिमानी यांचें स्मरण कोणास होतें ?

गुरुः—आम्हांस म्हणजे आत्म्यास होतें.

शिष्यः—आत्मा हा अवस्थात्रय व त्यांचे अभिमानी, ह्यांच्याशीं संयुक्त होऊन, त्यांचा अनुभव घेतो, किंवा त्यांच्याशीं न मिळतां अनुभव घेतो ? जर न मिळतां अनुभव घेतो असें म्हणाल, तर येथून स्वर्गीतील विषयाचा अनुभव झाला पाहिजे. पण तसें तर होत

नाहीं. तेव्हां अवस्थात्रय व अवस्थात्रयवान् व अवस्थात्रयांतील व्यवहार, ह्यांच्याशीं संयुक्त होऊन, आत्मा त्यांचा अनुभव घेतो, असेंच म्हटलें पाहिजे. आणि असें झाल्यानें आत्म्याच्या असंगत्वास बाध येतो.

गुरुः—तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें आत्मा जर संगी असता, तर कालची जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति ह्या अवस्था व त्यांतील व्यवहार, तसेच अवस्थावान्, हें जें सगळे आज नाहींसें झालें आहेत, त्यांच्याबरोबर आत्मरूप जे आम्ही, तेही नाहींसे झालों असतों. कारण पटसंबंधीं जें चित्त (पडद्यावर काढलेलें चित्र) तें पटाचा नाश झाल्यानें नष्ट होतें. तसें अवस्थांशीं मिळून असलेला आत्मा अवस्थांचे नाशाबरोबर नाश पावता. पण तसा प्रकार घडला नाहीं. तत्त्वतः आत्मस्वरूप जे आम्ही, ते आज आहोंत, म्हणून आत्म्याचें असंगत्व सिद्ध झालें. अर्थात् असंग अथवा अलिप्त स्थितीनें राहून, आत्मस्वरूप जे आम्ही, ते तीनही अवस्था जाणतों.

शिष्यः—अवस्थावान् विश्व, तैजस व प्राज्ञ हे अवस्थांचे साक्षी असून, यांच्याहून भिन्न असणारा जो आत्मा, तोच साक्षी आहे, असें तुम्ही अंगिकारितां तें कसें ?

गुरुः—अवस्थावानास साक्षित्व संभवत नाहीं, कारण अवस्थावान् हे वृक्षादिकांप्रमाणें व देहादिकांप्रमाणें विकारी आहेत; म्हणून वृक्षादिकांस अगर देहादिकांस अन्यपदार्थावभासकत्वरूप साक्षित्व नाहीं, तसें अवस्थाभिमानी यांस अवस्थेचें अवभासिकत्वरूप साक्षित्व नाहीं.

शिष्यः—अवस्था व अवस्थावानाहून निराळा साक्षी सांगतां आणि तो तर दिसत नाहीं; व वर केलेल्या विचारावरून तर आत्मा तिन्ही अवस्थांचा भोक्ता आहे, असेंच दिसतें, तर मग तो साक्षी आहे, असें कसें मानावें ?

गुरुः—भोक्तयाच्या विशेष स्वरूपासच साक्षी म्हणतात. यावरून भोक्त्याच्या सिद्धीतच आत्म्याच्या साक्षित्वाची सिद्धि होऊन जाते. अवस्थावान् हा काल ज्या सुखदुःखाशीं मिळून होता, तीं

न्यून अथवा अधिक सुखदुःखें हे अवस्थावानांचे विकार आहेत. हे विकार जो जाणतो, तो अवस्थावानाहून भिन्न व साक्षी आहे. अवस्थावान् विकारी असल्यामुळें, ते साक्षी होऊं शकत नाहींत. जसें पाहाणाराचें मुख आरशांत प्रतिबिंबित होऊन, तद्द्वारा पाहणारा आपलें मुखसौन्दर्य अथवा कुरूपत्व जाणतो, तसें निर्विकार आत्मा अंतःकरणांत प्रतिबिंबित होऊन, त्या योगानें आपलें निर्विकारित्व व साक्षित्व जाणतो. दृष्टांतामध्यें पाहणाराचें आरशांत असलेलें प्रतिबिंब, पाहणाराचें मुखसौन्दर्यास जसें जाणत नाहीं, तसें अंतःकरणामध्यें असलेलें साक्षीचें प्रतिबिंब, साक्षीचें निर्विकारित्व व असंगत्व जाणत नाहीं. यावरून निर्विकारी आत्मा स्वतः साक्षी आहे, म्हणजे स्वयंप्रकाश व नित्यअपरोक्ष आहे, हें सिद्ध झालें. आतां जो साक्षी आत्मा, तेंच आमचें तात्त्विक स्वरूप आहे. आमचें ठिकाणीं असणारें साक्षित्व, हें स्वतः सिद्ध आहे.

शिष्यः—याचा आम्हांस अनुभव कां नाहीं?

गुरुः—याचें कारण विवेक नसणें, हें होय. जर विचारानें पाहिलें, तर आत्म्याचे ठिकाणीं नित्यसिद्ध साक्षित्व आहे, असें अनुभवास येईल. आतां ज्या विचारानें आत्म्याचें साक्षित्व अनुभवास येतें, त्या विचाराचा थोडक्यांत प्रकार सांगतों. वरील दृष्टांतांत सांगितलेल्या सावकारकुळाच्या अवस्था व अवस्थेंतील व्यापार, यांचा साक्षी देवदत्त आहे. साक्षी देवदत्त हा, सावकारकुळाचा संवादादि अवस्थाव्यापार, उदासीनपणानें पाहतो, तसें आत्म्याहून भिन्न जो चिदाभासअहंकार, व त्याच्या जागृत, स्वप्न, व सुषुप्ति ह्या तीन अवस्था व त्यांतील व्यापार, यांचा आम्हांस कांहीं स्पर्श नाहीं, त्यांना आम्ही उदासीनपणानें पहात आहों (प्रकाशित आहों) म्हणून आम्ही नित्य साक्षी आहोंत. असा आपल्या साक्षित्वाचा दृढनिश्चय होईपर्यंत विचार करावा. आपल्या साक्षित्वासंबंधीं दृढनिश्चय होणें, हें विचाराचें फल आहे, व हें ज्यास प्राप्त आहे, तोच कृतार्थ व जीवन्मुक्त आहे, असा वेदांताचा सिद्धांत आहे.

पंचकोशविचार.

प्रकरण १० वें.

तं स्वाच्छरीरात्प्रवृहेन्मुञ्जादिवेषीकांधैर्येण ।
तं विद्याच्छुक्रममृतम् ॥

कठ. उ० २–६–१७

शिष्यः—आत्मा पंचकोशांहून भिन्न कसा आहे, हें मला सांगा.

गुरुः—प्रथम पंचकोशांचें स्वरूप कळल्यावांचून आत्म्याची पंचकोशाहून भिन्नता कळणार नाहीं, एतदर्थ तुला पंचकोशांचे स्वरूपाचा विचार सांगतों. **अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय,** व **आनंदमय** असें पांच कोश आहेत. ज्याची उत्पत्ति अन्नापासून होते, व जो स्थाणुप्रमाणें प्रत्यक्ष भासणारा असून करचरणादि अवयवांनीं युक्त आहे, व त्वचादिकात्मक आहे, तो स्थूल **अन्नमय** कोश आहे. पंच कर्मेंद्रियें व पंचप्राण अशा दहा अवयवांनीं युक्त असणारा **प्राणमय** कोश आहे; पांच ज्ञानेंद्रियें व सहावें मन असा सहा अवयवांचा **मनोमय** कोश आहे. ज्ञानेंद्रियें पांच व सहावी बुद्धि, मिळून सहा अवयवात्मक **विज्ञानमय** कोश आहे; **प्रिय, मोद,** व **प्रमोद** या तीन वृत्ति आहेत. जाग्रति आणि स्वप्न या उभय अवस्थांत इष्टवस्तूच्या दर्शनानें होणाऱ्या संतोषास **प्रियवृत्ति** म्हणतात. इष्टवस्तूच्या प्राप्तीनें होणाऱ्या संतोषास **मोदवृत्ति** म्हणतात. इष्टवस्तूच्या भोगानें होणाऱ्या संतोषास **प्रमोदवृत्ति** म्हणतात. वृत्तित्रयात्मक जें अज्ञान, तेंच **आनंदमयकोशाचें**स्वरूप आहे. अशा प्रकारचीं हीं पंचकोशांचीं स्वरूपें आहेत.

शिष्यः—यांस कोश कां म्हणतात.

गुरुः—तरवार जशी म्यानानें झांकली जाते, किंवा पुरुष हा वरील कपड्यानें झांकला जातो, तसें पंचकोशांनीं आत्म्यास झांकलें आहे, म्हणून ह्यांस कोश म्हणतात.

शिष्यः—आपण वरील तरवार, म्यान वगैरे जे दृष्टांत दिले आहेत, त्यांमध्यें परस्परांचें भासणें परस्परांवर अवलंबून नाहीं. म्हणजे तरवारीचें भासणें म्यानामुळें नाहीं अथवा म्यानाचें भासणें तरवारीमुळें नाहीं. तसेंच टरफलाचें भासणें चिंचेमुळें नाहीं अथवा चिंचेचें भासणें टरफलामुळें नाहीं. कपड्याचें भासणें पुरुषामुळें नाहीं अथवा पुरुषाचें भासणें कपड्यामुळें नाहीं; तीं दोन्ही स्वतंत्र सत्तावान् असल्यामुळें म्यान, टरफल व कपडे यांचे योगेंकरून तरवार, चिंच व पुरुष यांचें आच्छादन झालें. द्राष्टांतीं तसें नाहीं. अन्नमयादि पंचकोश हें आत्म्याच्याच अस्तित्वावर भासत आहेत, अर्थात् ते आत्म्यास झांकण्यास कसें समर्थ होतील ?

गुरुः—असा नियम नाहीं कीं, एकाच्या सत्तेनें जें दुसरें भासत असतें, तें आपल्या प्रकाशकाचें आच्छादन करीत नाहीं. उदाहरणार्थ; सूर्यसत्तेनें भासणारे मेघ, सूर्यास झांकतात अथवा खग्रास सूर्यग्रहणप्रसंगीं सूर्याच्या सत्तेनें भासमान् होणारा राहु, (पडछाया) सूर्यास झांकतो, तसेंच अग्निसत्तेनें भासणारा धूर, अग्नीस झांकतो. तसें आत्मसत्तेनें भासणारे अन्नमयादि पंचकोश हे, आत्म्यास झांकतात. एथपर्यंत पंचकोश व त्यांच्या योगानें आत्मा कसा झांकला जातो, याविषयींचा विचार सांगितला. एथून पुढें आत्मा पंचकोशांहून भिन्न कसा आहे, हें तुला सांगतों. वरील म्यानतरवारादि दृष्टांतामध्यें तरवार व म्यान ह्यांचा संबंध असतांही म्यानाहून तरवार भिन्न आहे. तसेंच टरफलाहून चिंच व कपड्याहून पुरुष हेही भिन्न आहेत. तसें आत्मा पंचकोशांच्या संबंधानें व्यवहार करीत असला, तरी भूत, भविष्य, वर्तमान, ह्या तीनही कालीं तो पंचकोशांहून निराळा आहे.

शिष्यः—आत्म्याचा पंचकोशाशीं संबंध कसा ? व पंचकोशाशीं संबंध असून तो वेगळा कसा ? याविषयींचा स्पष्ट विचार मला सांगा.

गुरुः—आत्म्याचा व पंचकोशांचा संबंध अन्योन्यअध्यासानें झाला आहे. आतां तो कसा झाला आहे, हें पुढें सांगतों. मी मनुष्य, मी स्त्री, मी जन्मलों आहें, मी ब्राह्मण, मी क्षत्रिय, मी वैश्य, मी

शूद्र, मी ब्रह्मचारी, मी गृहस्थ, मी वानप्रस्थ, मी संन्यासी, मी तैलंग, मी महाराष्ट्रीय, मी रघुनाथभट, मी काळा, मी गोरा, मी रोड, मी पुष्ट, मी ठेंगणा, मी उंच, मी शैव, मी भागवत इत्यादि जे धर्म, त्यांना आश्रय, अन्नमयस्थूळ शरीर आहे. पण ते " मी " अहंवृत्तिविषयक जो शुद्ध आत्मा, त्याचे ठिकाणीं हा जीव मानतो, व माझें शरीर आहे, व तें चांगलें दिसत आहे. आणि तें सुखी आहे, असें अस्ति, भाति, प्रिय, जे आत्मधर्म, ते शरीराचे ठिकाणीं मानतो; हाच अन्नमय कोशाचा व आत्म्याचा **अन्योन्याध्यास** होय. मी क्षुधित, मी तृषित, मी शक्तिवान्, मी वीर्यवान्, मी धैर्यवान्, मी सक्रिय, मी वक्ता, मी दाता, मी गमनकर्ता, मी मुका इत्यादि हे सर्व धर्म प्राणाश्रयानें असतात. ते प्राणधर्म ' मी ' म्हणजे अहंवृत्तीचा विषय जो आत्मा, त्याचे ठिकाणीं जीव पाहतो, व माझा प्राण आहे व तो शांत आहे, असे सच्चिदानंदादि जे आत्मधर्म, ते तो प्राणाचे ठिकाणीं जाणतो. अशा प्रकारानें आत्म्याचा व प्राणाचा अन्योन्याध्यास आहे. मी संकल्पवान्, मी शोकी, मी मोहित, मी क्रोधी, मी द्वेष्टा, मी इच्छावान् हे सर्व धर्म मनाचे आहेत. ते " मी " म्हणजे अहंवृत्तीचा विषय जो आत्मा, त्याचे ठिकाणीं पाहतो. माझें मन आहे व तें सुमन असून प्रसन्न आहे, असें सच्चिदानंदादि जे आत्मधर्म, ते तो मनाच्या ठिकाणीं मानतो. अशा प्रकारें मनाचा व आत्म्याचा अन्योन्याध्यास झाला आहे. मी कर्ता, मी निश्चयी, मी शहाणा, मी उहापोह करण्यांत चतुर, मी श्रोत्रिय, मी पंडित, मी लोकांतरास जाणारा, इत्यादि विज्ञानमय कोशाचे धर्म, ते " मी " म्हणजे अहंवृत्तीचा विषय जो आत्मा, त्याचे ठिकाणीं जीव पाहतो. आणि माझी बुद्धि चांगली असून निश्चळ आहे, हे सच्चिदानंदादि आत्मधर्म, जीव हा बुद्धीच्या ठिकाणीं पहातो. अशा प्रकारचा हा विज्ञानमय कोशाचा व आत्म्याचा अन्योन्याध्यास आहे. मी भोक्ता, मी संतुष्ट, मी सुखी, मी दुःखी, मी सात्विक, मी राजसी, मी अविवेकी, मी भ्रांतिष्ट, मी तामस, मी जड, मी खोटा, मी मूढ, मी असंतुष्ट, मी मोहित

इत्यादि, आनंदमय कोश जें अज्ञान, त्याचे धर्म आहेत. ते " मी " म्हणजे अहंवृत्तीचा विषय जो आत्मा, त्याचे ठिकाणीं जीव पहातो. मी आज्ञानी आहें व तें बरें आहे, असें सच्चिदानंदादि जे आत्मधर्म, ते तो आनंदमय कोश जें अज्ञान, त्याचें ठिकाणीं पहातो. अशा प्रकारें आत्म्याचा व आनंदमय कोशाचा अन्योन्याध्यास आहे. तथापि आत्मा पंचकोशांहून भिन्न आहे. तो कसा आहे याचा विचार सांगतों. माझी गाय, माझे वासरूं, माझे पुत्र, माझ्या लेकी, माझी स्त्री, असे हे आपल्या संबंधीं असणारे पश्वादिक, जसें आपण नाहीं, तसें माझें शरीर, माझा प्राण, माझें मन, माझी बुद्धि, माझें अज्ञान इत्यादि आत्म्यासंबंधानें असणारे जे हे पंचकोश, ते आपण नाहीं, हें उघड आहे. अर्थात् अशा त्या पंचकोशांहून आपण निराळे आहोंत, हें सिद्ध झालें. माझें वांसरूं रोड आहे, मुलें सांगितलेलें ऐकत नाहींत, तसेंच स्त्री सांगितलेलें काम करीत नाहीं, व इतरांसही करूं देत नाहीं, अशा प्रकारचें आपल्या संबंधीय असणाऱ्या पश्वादिकांचे विकारांहून आपण भिन्न असल्यामुळें, ते विकार आपल्या ठिकाणीं नाहींत. तसें अन्नमयकोशनिष्ठ मनुष्यपणादि विकार, प्राणमयकोशनिष्ठ क्षुधातृषादि विकार, व मनोमयकोशनिष्ठ संकल्पादिविकार, विज्ञानमयकोशनिष्ठ कर्तृत्वादिविकार व आनंदमयकोशनिष्ठ भोक्तृत्वादिविकार हे पंचकोशांहून, भिन्न जो आत्मा, त्यास स्पर्श करीत नाहींत.

आतां पंचकोशाहून आत्म्याचें भिन्नत्व कसें आहे, हें उदाहरणानें दाखवितों. कांहीं मुलें पाठशाळेमध्यें सर्व मिळून उच्च स्वरानें अध्ययन करीत होतीं; त्यांमध्यें गणेशपंत नांवाच्या एका गृहस्थाचा मुलगा होता. अशा प्रसंगीं त्या पाठशाळेच्या बाहेरचे बाजूस गणेशपंत उभे असतांना तेथें त्यांचा मित्र त्यांना भेटला आणि म्हणाला, अहो गणेशपंत, तुम्ही येथें कां उभे ? गणेशपंत म्हणाले कीं माझा मुलगा या पाठशाळेंत म्हणत आहे. मित्र म्हणाला, हीं मुलें उंच स्वरानें म्हणत आहेत, त्यांत तुमच्या मुलाचा शब्द तुम्हीं ओळखाल काय ? गणेशपंत म्हणाले ' होय. ' तेव्हां मित्र म्हणाला इतर मुलांच्या शब्दांहून तुमच्या मुलाचा शब्द वेगळा करून दाखवा

पाहूं. श्रवणानें, विचारी बुद्धीस, हा अमक्याचा शब्द आहे, हा तमक्याचा शब्द आहे, हें जाणतां येतें, पण निवडून दाखवितां येत नाहीं; असें त्यांनीं उत्तर केलें. वरील शब्दाप्रमाणेंच पाण्यामध्यें असणारी उष्णता पाण्याहून पृथक् करून दाखवितां जरी आली नाहीं, तरी पाण्याचे गुणधर्म व उष्णतेचे गुणधर्म, या दोघांचा विचार केल्यानें, पाण्याहून उष्णता निराळी आहे, असें समजतें, तसें पंचकोशांहून आत्म्याचें पृथकरण जरी क्रियेनें करून दाखवितां आलें नाहीं, तरी पंचकोशांचे गुणधर्म, व आत्म्याचे गुणधर्म, या उभयतांचा वर सांगितल्याप्रमाणें विचार करणारास आत्मा पंचकोशांहून कसा भिन्न आहे, हें समजून येईल. एथपर्यंत व्यवहारकालामध्यें पंचकोशांहून आत्मा भिन्न आहे व आत्म्याहून पंचकोश भिन्न आहेत, असें जें शास्त्रकारानें ग्रहण केलें आहे, त्या पक्षाचा अंगीकार करून, पंचकोशांहून आत्म्याची भिन्नता दाखविली. पण तात्विक दृष्टीनें पाहिलें तर, जसें रज्जूचे ठिकाणीं आरोपित सर्प, रज्जुहून भिन्न नाहीं, तर तो रज्जुरूपच आहे, तसें आत्म्याच्या ठिकाणीं आरोपित असलेले पंचकोश आत्म्याहून भिन्न नाहींत, तर आत्मस्वरूपच आहेत.

शिष्यः—रज्जुज्ञानानंतर सर्प मुळींच भासत नाहीं, तसे आत्मज्ञानानंतर पंचकोशांचा अनुभव मुळींच नसला पाहिजे. आणि तत्त्ववेत्त्यास तर पंचकोशांचा अनुभव असतो, तर मग अधिष्ठानभूत आत्म्याहून पंचकोश वेगळे नाहींत, असें ज्ञानी तत्त्ववेत्त्यांस कसें वाटेल ?

गुरुः—जसें कल्पित मृगजळाचें अधिष्ठान जीं सूर्यकिरणें, त्यांचें ज्ञान मनुष्यास असून त्यास मृगजळ भासतें, तरी पण दिसणारें मृगजळ हें खरें नसून, तीं सूर्यकिरणेंच आहेत, असें ज्ञान मनुष्यामध्यें असतें, तसें आत्म्यावर आरोपित पंचकोशांचें अधिष्ठान जो आत्मा, त्याचें ज्ञान तत्वज्ञान्यास झाल्यानंतरही, पंचकोशांचा अनुभवाचा व्यवहार होतो; तरी ते भासणारे पंचकोश मुळींच नसून, एक अधिष्ठान आत्मतत्वच आहे, असा तत्ववेत्त्याचा निश्चय (अनुभव) असतो. या विचारानें आत्मा पंचकोशाहून भिन्न आहे, असें जाणावें. अवस्था-

त्यांतून आत्मा अनुस्यूत आहे, व पंचकोश, हे अवस्थात्रयातीत आत्म्याचे- ठायीं अनुस्यूत नाहींत. आत्म्यावरविवर्तरूप असणारे जेपंचकोश, ते व्यवहारकाळीं आत्म्याहून निराळे जरी भासले, तरी वर सांगितल्याप्रमाणें आत्म्याहून भिन्न मुळींच नाहींत, तर आत्मरूपच आहेत.

पितृभुक्तान्नजाद्वीर्याज्जातोऽन्नेनैव वर्धते ॥
देहः सोऽन्नमयो नात्मा प्राक्चोर्ध्वं तदभावतः ॥ ३ ॥
पूर्णो देहे बलं यच्छन्नक्षाणां यः प्रवर्तकः ॥
वायुः प्राणमयो नासावात्मा चैतन्यवर्जनात् ॥ ५ ॥
अहंतां ममतां देहे गेहादौ च करोति यः ॥
कामाद्यवस्थया भ्रांतो नासावात्मा मनोमयः ॥ ६ ॥
लीनासुप्तौवपुर्बोधे व्याप्नुयादानखाग्रगा ॥
चिच्छायोपेतधीर्नात्मा विज्ञानमयशब्दभाक् ॥ ७ ॥
काचिदन्तर्मुखा वृत्तिरानन्द प्रतिबिंबभाक् ।
पुण्यभोगे भोगशान्तौ निद्रारूपेण लीयते ॥ ९ ॥
कादाचित्कत्वतोऽनात्मा स्यादानन्दमयोऽप्ययम् ॥ १० ॥

अर्थः—जो पित्यानें भक्षण केलेल्या अन्नापासून उत्पन्न झालेल्या वीर्यापासून उत्पन्न होतो व जो अन्नानेंच वाढतो तो अन्नमय देह आत्मा नव्हे. कारण उत्पत्तीपूर्वीं व नाशानंतर त्याचा अभाव असतो. जो देहाला सामर्थ्य देणारा, देहांत भरून राहणारा व इंद्रियांचा प्रवर्तक, तो हा प्राणमय वायु चैतन्य रहित असल्यामुळें आत्मा नव्हे. जो देहावर अहंता व गृहादिकांचें ठिकाणीं ममता ठेवितो, तो हा कामादि अवस्थानीं भ्रमिष्ट झालेला मनोमय कोश आत्मा नव्हे. जी चैतन्याभासयुक्त बुद्धि निद्रावस्थेंत लीन होऊन जाग्रत्कालीं पायांच्या नखापासून मस्तकापर्यंत राहून शरीर व्यापिते, ती विज्ञानमय शब्दाला पात्र होणारी बुद्धि आत्मा नव्हे. पुण्यफलभोगकालीं एक अंतःकरण वृत्ति अंतर्मुख होऊन आनंदाच्या प्रतिबिंबाला पात्र होते. व तीच भोग संपला असतां निद्रा रूपानें लीन होते. केव्हां केव्हां प्रतीत होत असल्या मुळें हा आनंदमय सुद्धा आत्मा नव्हे. ३, पंचदशी.

सच्चिदानंदपदत्रयविवरण.

प्रकरण ११ वें.

अहमस्मि सदा भामि कदाचिन्नाहमप्रियमः ।
ब्रह्मैवाऽहमतः सिद्धं सच्चिदानंदलक्षणम् ॥

अद्वैतमकरंद, २.

शिष्यः—आत्म्याचें सच्चिदानंदरूपत्व कसें आहे, हें मला सांगा.

गुरुः—विचारानें अगर कोणत्याही साधनानें ज्याचा बाध होत नाहीं, व जें तिन्ही कालीं एकरूप असतें, तें सद्रूप होय. हें सद्लक्षण आत्म्याचें ठिकाणीं आहे. आत्म्याचें त्रिकाल अस्तित्व, दरिद्री, श्रीमंत, कर्मठ, भक्त, मुमुक्षु, या सर्वांच्या अनुभवावरून सिद्ध होतें. पहा. दरिद्री असें म्हणतो कीं, "पूर्वजन्मीं मी कोणावर कांहीं उपकार केले नाहींत, व कोणास कांही दिलें नाहीं, म्हणून या जन्मीं मी दरिद्र भोगीत आहे. तसेंच या जन्मीं मी दरिद्री असल्यामुळें लोकांवर उपकार करणें अथवा दानधर्म करणें, हें मजकडून घडत नाहीं, अर्थात् पुढचें जन्मीं मी दरिद्रीच होईन;" अशा प्रकारचा आपल्या-त्रिकालअस्तित्वाचा दरिद्री पुरुषाचा अनुभव आहे. तसेंच श्रीमंत म्हणतो कीं "मी पूर्वजन्मीं लोकांवर पुष्कळ उपकार केले, सत्पात्रीं पुष्कळ दानेंही दिलीं, त्या योगानें या जन्मांत मी ऐश्वर्य भोगीत आहें. आतां या जन्मामध्यें मी यथाशक्ती दानधर्म करीत आहें, म्हणून मी पुढचें जन्मींही ऐश्वर्यवान् होईन. अशा प्रकारचा आपल्या त्रिकालअस्तित्वा-विषयींचा श्रीमंताचा अनुभव आहे. तसेंच कर्मठ म्हणतो कीं "मी पूर्वीं अनेक जन्मांतून सत्कर्में करीत आलो, म्हणून या जन्मांतही मी तीं करीत आहे, व अशींच पुढें अनेक जन्में तींच करीन, आणि त्यायोगानें परलोकास जाईन;" अशा प्रकारचा आपल्या त्रिकालअस्तित्वाविषयींचा कर्मठाचा अनुभव आहे. तसेंच

भक्त म्हणतो कीं, " मी पूर्वीं अनेक जन्मांतून भगवदुपासना करीत आलों, म्हणून या जन्मामध्यें निरतिशय प्रेमलक्षणा भक्ती माझ्या ठिकाणीं आहे, व या योगानें मला पुढें विष्णुलोकाची प्राप्ति होईल" अशा प्रकारचा आपल्या त्रिकालअस्तित्वाविषयींचा भक्ताचा अनुभव आहे. तसेंच मुमुक्षु म्हणतो कीं " मीं पूर्वीं अनेक जन्मांतून ईशार्पण बुद्धीनें सत्कर्में केलीं, म्हणून या जन्मीं चित्तशुद्धि आणि सद्गुरूचा योग मला झाला; त्या योगानें आत्मज्ञानसंपन्न होऊन मी कृतार्थ होईन. पुढें मला केव्हांही जन्ममरण नाहीं. " अशा प्रकारचा मुमुक्षूचा अनुभव आहे.

अशा प्रकारें दरिद्री, श्रीमंत, कर्मठ, भक्त, आणि मुमुक्षु, या पांच जणांच्या अनुभवावरून आत्म्याचें त्रिकालाबाधितलक्षणानें युक्त असणारें सद्रूप सिद्ध झालें. आणि या पंचवर्गीतच बहुशः सर्व जनांचा अंतर्भाव होत असल्यामुळें, सर्व जनांच्या अनुभवानें आत्म्याचें सद्रूपत्व सिद्ध झाले, असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

शिष्य:—हाच विचार माझे बुद्धीला स्वच्छ कळेल, असा पुन्हा एकवार सांगा.

गुरु:—कोणताही जीव शरीरसंबंधावांचून नाहीं. शरीरसंबंधानेंच जीवाचे कर्तृत्वभोक्तृत्वादि व्यवहार होतात. शरीरसंबंधावांचून स्वतंत्रपणें जीवाला कांहींही भोगतां येत नाहीं व करतांही येत नाहीं. शरीराची प्राप्ति जीवाला कर्मानें होते, असें शास्त्रमत आहे.

शिष्य:—कोणत्याही जीवानें केलेल्या कर्मापासून कोणत्याही जीवास शरीरप्राप्ति होते, असें शास्त्रमत आहे काय ?

गुरु:—अरे, तसें नाहीं. तर ज्याच्या त्याच्या कर्माप्रमाणेंच ज्याला त्याला शरीराची प्राप्ति होते. आतां जीवाला मिळालेलें जें शरीर आहे, तें शरीर त्याच जन्मांत केलेल्या कर्मामुळें मिळालेलें आहे किंवा पूर्वजन्मीं केलेल्या कर्मामुळें मिळालें आहे, याचा विचार येथें अवश्य केला पाहिजे. " प्राप्त शरीराकडून झालेल्या कर्मानें प्राप्त शरीराची प्राप्ति झाली " हें म्हणणें अगदीं वेडगळपणाचें होईल. शास्त्रनियम असा आहे कीं, जें कारण असतें, तें कार्याच्या अव्यव-

हित पूर्वकालीं असतें, आणि नंतर त्यापासून कार्योत्पत्ति होते. या नियमान्वयें पाहिलें तर, वर्तमानशरीरापासून झालेल्या कर्मानें वर्तमानशरीराची प्राप्ति होते, हें म्हणणें चुकीचें होय; म्हणून पूर्वजन्मीं केलेल्या कर्मानें वर्तमानशरीर प्राप्त झालें असें सिद्ध होतें व या सिद्धांतानें कार्यकारणांची सशास्त्र संगतीही लागते. पूर्वजन्मीं केलेल्या कर्मानें आमचें वर्तमानशरीर उत्पन्न झालें आहे. अर्थात् पूर्व जन्मीं आम्ही शरीरवान् होतों. त्या शरीराची उत्पत्ति त्याच्या पूर्वीच्या जन्मांतील कर्मानें झालेली होती. या प्रमाणें अनेक कोटीकल्पापासून अनेक कर्में करून, आम्ही अनेक शरीरें घेऊन, शरीरनिष्ठ सुखदुःखें भोगींत आलों. यावरून इतकें सिद्ध झालें कीं, भूतकालामध्यें व वर्तमानकालामध्यें आमचें अस्तित्व आहे. आतां भविष्यकाळीं आमचें अस्तित्व कसें आहे, तें पहा. पूर्वजन्मीं अध्यात्मज्ञानाचें श्रवणमननिदिध्यासनादि अभ्यासानें आत्म्याचें अपरोक्षज्ञान आम्हीं प्राप्त करून घेतलें नाहीं, म्हणून पूर्वकृत कर्माचें फळ आम्हांस वर्तमानशरीर मिळालें आहे. आणि या जन्मांत जर आम्हाला आत्म्याचें अपरोक्षज्ञान झालें नाहीं, तर आत्मानुभव होईपर्यंत कर्माचीं फळें जीं अनेक शरीरें, तीं आम्हांस पुढें घ्यावयास लागतील, व त्या त्या शरीरांतून कर्मानुरूप सुखदुःखें भोगावीं लागतील. यावरून पूर्वीं, आतां व पुढें, आमचें अस्तित्व सिद्ध आहे. म्हणजे भूत वर्तमान व भविष्य या तिन्ही काळीं आमचें अस्तित्व आहे, हें सिद्ध झालें. जसें शरीर नष्ट झालें, तरी आमचें, म्हणजे आत्म्याचें अस्तित्व नष्ट होत नाहीं, तसें प्रलयकालीं सर्व ब्रह्मांडही जरी नष्ट झालें, तरी आमचे म्हणजे आत्म्याचे अस्तित्वास धक्का बसत नाहीं. अर्थात् पिंडब्रह्मांडांच्या उत्पत्तिस्थितिलयअवस्थांचा आम्याशीं कांहींएक संबंध नाहीं. उलट आत्म्याचें अस्तित्वावर, वर सांगितलेल्या अवस्थांची उलाढाल होते. अशा प्रकारें आम्ही तिन्ही काळीं निर्विकार व एकरूप आहोंत, असें सद्‌लक्षण आमचें म्हणजे आत्म्याचे ठिकाणीं आहे, म्हणून आत्मा सद्‌रूप आहे. आतां आत्म्याचें चिद्‌रूपलक्षण सांगतों. दुसऱ्या साधनांचें सहाय्य न घेतां, स्वप्रकाशानें आपण भासमान् असून, आपलें ठिकाणीं आरोपित असलेल्या सर्व पदार्थांना भासविणें, हें

चिद्लक्षण होय; व हें चिद्लक्षण आमचें म्हणजे आत्म्याचे ठिकाणीं आहे. तें असें, बाल्यादि अवस्थेमध्यें जे व्यवहार केले व भोग भोगिले ते सर्व, आत्म्याला आदित्य, चंद्र, नक्षत्र अग्नि, विद्युत्, चक्षु वगैरे प्रकाशसाधनांचें साह्य न घेतां, गाढ अंधकारामध्यें स्मरतात. (भासतात.) म्हणून, आत्मस्वरूप जे आम्ही, त्या आमचे ठिकाणीं चिद्रूपलक्षण आहे.

शिष्यः—वर जे आपण आरोपित असलेले सर्व पदार्थ असें म्हटलेत, त्यांचा मला स्पष्ट विचार सांगा.

गुरुः—अंतर पदार्थ, व बाह्य पदार्थ, मिळून सर्व प्रपंच आहे. या उभय पदार्थांचें प्रकाशन आत्म्याकडून होतें, म्हणजे आमचेकडून कडूनच होतें. प्रथम बाह्य प्रपंचाचें प्रकाशन आमचेकडून कसें होतें, याचा विचार सांगतों. पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध, पंचीकृत पंचमहाभूतें, ब्रह्मांड, चतुर्दश भुवनें, अंडजजारजादि चार योनि, अनेक नामरूपें, आणि गुणधर्मविकारादि सर्व बाह्य प्रपंचाचें प्रकाशन आम्ही करितों, म्हणजे त्यास आम्ही जाणतों; पण बाह्य प्रपंचाकडून आमचें प्रकाशन होत नाहीं. कारण प्रपंच जड आहे, हें उघड आहे. अर्थात् तो आम्हास जाणण्याविषयीं असमर्थ आहे. अंतर पदार्थांचें भासकत्व आमचें ठिकाणीं कसें आहे, हें सांगतों. अज्ञान व तत्कार्यें अंतःकरणादि व कामक्रोधदयाइत्यादि ही अंतर सृष्टि होय. हिचें आम्ही प्रकाशन करतों, किंवा अंतरप्रपंचाकडून आम्ही प्रकाशिलां जातों ? येथें " आंतर प्रपंचाकडून आम्ही प्रकाशिलां जातों " असें म्हणतां येत नाहीं. कारण तो वर सांगितलेल्या बाह्य स्थूल प्रपंचाप्रमाणें जड आहे. म्हणून सर्व अंतर प्रपंचास आम्ही जाणतों. यावरून बाह्य व अंतर या उभय प्रपंचांचें म्हणजे सर्व प्रपंचाचें अवभासकरूप चिद्लक्षण आत्म्याचे ठिकाणीं आहे.

' द्रष्टा दृश्याहून भिन्न । तरि तो म्हणसि झाला मन । ' नाथ.

अकरा इंद्रियांमाजी जाण । मन तेंहि एक करण ॥
करणत्वें त्या जडपण । आत्मा नव्हे जाण या हेतु ॥

ए० भा० १०–८–२६२.

शिष्यः—सर्व पदार्थांस जाणणारें मन असून, तुम्ही आत्मा जाणतो, असें कसें सांगितलें ?

गुरुः—मनाचे मागें उत्पत्तिनाश असून तें सावयव, परिच्छिन्न व पंचभूतांचें कार्य आहे, म्हणून तें जड व घटवत् दृश्य आहे; अशा जड मनाकडून कोणत्याही वस्तूंचें प्रकाशन होणार नाहीं, उलट तें मनच आत्म्याकडून प्रकाशिलें जातें. मनासहित आत्मा सर्व पदार्थांचें प्रकाशन करितो, पण मनाहून इतर पदार्थांस तो मनद्वारां प्रकाशितो व मनास प्रकाशण्यास उपाधि लागत नाहीं. जसें, दिव्यामध्यें असलेली वात आपण स्वतः न भासतां तेलादिकांसही भासवीत नाहीं, पण दिव्याची ज्योत, वात या उपाधीचा आश्रय करून, दुसऱ्या साधनांचें साह्य न घेतां, स्वकीय प्रकाशानें भासते; व वातीस, तेलास, समईस व आसपासच्या पदार्थांस प्रकाशिते; तसेंच समईस्थानीं असणारें कर्म व वातस्थानीं असणारें मन, हीं दोन्हीं स्वतः न भासतां अन्य पदार्थांसही प्रकाशीत नाहींत. दिव्याच्या ज्योतिस्थानीं असणारा आत्मा, वातस्थानीं असणाऱ्या मनाच्या आश्रयानें, दुसऱ्या साधनांचें सहाय्य न घेतां, स्वकीय प्रकाशानें स्वतः भासतो, व मनादि अंतःकरण वृत्तीस आणि देहेंद्रियादिकांस जाणतो; म्हणजे तत्त्वतः आत्मस्वरूप असणारे आम्ही अन्यसाधनापेक्षेवांचून, सर्व पदार्थांचें प्रकाशन करितों, म्हणून सर्वपदार्थावभासकत्व हें चिद्लक्षण आमचे ठिकाणीं आहे, असें सिद्ध झालें. आतां तुला आत्म्याचें आनंदलक्षण सांगतों. नित्यनिरुपाधिक निरतिशयसुखरूपत्व हें आनंदाचें लक्षण आहे. ह्या आनंदाचा सर्व प्राणी सुषुप्तीमध्यें अनुभव घेतात.

शिष्यः—अहो, आनंदाचा सुषुप्तीमध्यें अनुभव येत नाहीं, व तेथें आनंदही नाहीं, तर दुःखाभाव मात्र आहे.

गुरुः—अरे, तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें सुषुप्तीअवस्थेमध्यें दुःखाभाव आहे आणि तेथें सुख अथवा आनंद नाहीं, असें जर असेल, तर सुषुप्तींतून उठल्यानंतर "मी सुखानें निजलों होतों" असें कोणींही उद्गार काढले नसते; परंतु " मी जागा होईतोंपर्यंत दुःखाभावस्थिती-

मध्यें होतों " असें सर्वांनीं म्हटलें असतें. दुसरें असें कीं, अभावज्ञानकालीं प्रतियोगिभावाचें स्मृतिज्ञान असतें. उदाहरणार्थः—घरांतील कोपऱ्यांत एक मडकें ठेविलें होतें. तें घराच्या मालकाच्या पाहण्यांत नेहमीं येत असे. एक वेळेस असें झालें कीं, त्या मालकास कोंपऱ्यांत मडकें दिसलें नाहीं, अर्थात् त्याला मडक्याच्या अभावाचें ज्ञान झालें. त्या वेळीं त्याचे ठिकाणीं मडक्याच्या अभावाचें प्रतियोगी जें मडक्याच्या भावाचें स्मृतिज्ञान, तें होतें. तें जर नसतें, तर मडक्याच्या अभावाचें ज्ञान त्याला कधींही झालें नसतें. तात्पर्य, कोणत्याही पदार्थाच्या अभावज्ञानास प्रतियोगी भावज्ञानसंस्काराची अपेक्षा आहे. तसें कोणत्याही पदार्थाचा भाव जाणण्यास प्रतियोगी अभावज्ञानसंस्काराची जरूरी नाहीं. या नियमान्वयें पाहूं गेलें तर, सुषुप्तीमध्यें दुःखाभावज्ञान संभवत नाहीं, असें दिसतें. कारण तेथें दुःखाभावाचा प्रतियोगी जो सुखभाव, त्याचा ज्ञानसंस्कार नाहीं. जर असता तर अवस्थांतरकालीं म्हणजे जाग्रत अवस्थेमध्यें, कोणींही असें सांगितलें असतें कीं, ' सुषुप्ती—अवस्थेंत दुःखाभावाचा अनुभव होऊन सुखाचें स्मरण झालें. ' पण असें कोणी सांगत नाहीं. उलट ' मी सुखानें निजलों होतों ' असा सुखानुभवच जाग्रत कालीं सांगतात. अर्थात् सुषुप्तीमध्यें आनंद आहे व तो निर्विषय आहे. कारण सुषुप्त्यवस्थेंमध्यें पुष्पमालाचंदनादि सुखोपभोगाचीं साधनें नसूनही तेथें सुख आहे. सर्व विषयजन्य सुखामध्यें स्त्रीसंभोगसुखाविषयीं जीवाची अतिलालसा आहे. पण एखादे प्रसंगीं तो स्त्रीसंभोगसुखाचा त्याग करून निद्रेच्या सुखाकडे वळतो. अर्थात् स्त्रीसंभोगाच्या सुखापेक्षां निद्रासुख अधिक आहे. दुसरें असें कीं, एखाद्यास झोंप लागली असतां त्यास कोणीं त्रास दिला तर, तो त्याचे वर अतिशय संतापतो, व शक्ति असल्यास त्याचा प्रतिकारही करितो. याकरितां सुषुप्तिसुखाचें ठिकाणीं निरतिशयत्व आहे आणि त्या योगानें जाग्रतींत व स्वप्नांत होणारे आध्यात्मिक, आधिदैविक व आधिभौतिक या त्रिविध तापांचा नाश होतो. जीव हा जाग्रतींत व स्वप्नामध्यें शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध ह्या निरनिराळ्या विषयसुखांचा अनुभव घेतो,

तसें सुषुप्तींत नाहीं, हें सर्वांच्या अनुभवानें सिद्ध आहे, म्हणून तें आत्मसुख नित्य आहे, असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

शिष्यः—तें जर नित्य आहे, तर त्याचा अनुभव सर्वकाळ कां नाहीं ?

गुरुः—सुषुप्तीमध्यें नित्यसुख आहे; पण इतरकालीं (जाग्रतींत व स्वप्नांत) दुःखरूप देहेंद्रियसंघाताच्या तादात्म्यानें कारणशरीरांतर्भूत (निद्रात्मक) जें आत्मसुख, तें तिरोधान पावतें. जसें अग्नि हा स्वयंप्रकाश असतांही, स्वकार्य जो धूम, त्याचे संयोगानें तिरोधान पावतो, तसें जाग्रतींत व स्वप्नामध्यें, सुषुप्तींतील आत्मसुख तिरोधान पावतें. बहिर्मुख पुरुषास जाग्रतींत व स्वप्नामध्यें आत्मसुखाचा अनुभव नाहीं. परंतु अंतर्मुख पुरुषास सर्वकाळ त्याचा अनुभव आहे. म्हणून तें नित्य आहे. आणि तें निरुपाधिक व निरातिशय कसें आहे, हें वर सांगितलेंच आहे. असो, नित्यनिरुपाधिक निरातिशयत्व, हें आनंदलक्षण आत्म्याचें ठिकाणीं आहे. हें येथपर्यंत केलेल्या विचारावरून सिद्ध झालें. या व मागील प्रकरणांत आत्मा सच्चिदानंदरूप कसा आहे, याचा विचार सांगितला. हा विचार मुमुक्षूनें नित्य करावा. म्हणजे विचार करणाऱ्या मुमुक्षूमध्यें सच्चिदानंदलक्षणरूप आत्मा मी आहें, असा दृढनिश्चय होतो, व त्या योगानें तो मुक्त होतो.

कदाचिदात्मा न मृतो न जायते न क्षीयते नाऽपि विवर्धतेऽनवः ॥
निरस्तसर्वातिशयः सुखात्मकः स्वयंप्रभः सर्वगतोऽयमद्वयः ३५
एवंविधे ज्ञानमये सुखात्मके कथं भवो दुःखमयः प्रतीयते ॥
अज्ञानतोऽध्यासवशात्प्रकाशते ज्ञाने विलीयेत विरोधतःक्षणात् ३६

अर्थः—आत्म्याला जन्मादि सहाविकार नाहींत. तो देहेंद्रियादिकांपेक्षां श्रेष्ठ आहे. हा सुखरूप, स्वयंप्रकाश, सर्वव्यापि व ब्रह्माशी अभिन्न आहे. शंका—आत्मा जर असा ज्ञानमय व सुखरूप आहे तर तेथें दुःखरूप संसाराची प्रतीति कशी होते ? उत्तर—अज्ञानामुळें देहादिकांस आत्मरूप समजतात म्हणून संसार दुखरूप भासतो. तत्वज्ञानानें अज्ञानाचा क्षणांत नाश होतो. कारण ज्ञान हें अज्ञानाचे विरोधी आहे. रामगीता.

आत्मविचार.

—⁂—

प्रकरण १२ वें.

देशकालवस्तुभेद मावळला । आत्मा निर्वाळला विश्वाकार ।।

तु०

शिष्य:——आत्म्याचें अनंत अथवा अखंड लक्षण कसें ?

गुरु:——देशपरिच्छेदरहित, कालपरिच्छेदरहित व वस्तुपरिच्छेदरहित, हें अनंत अथवा अखंडाचें लक्षण होय.

शिष्य:——आत्मा हा देशपरिच्छेदरहित होण्यानें त्याचें अखंडत्व सिद्ध होत नाहीं काय ?

गुरु:——अरे, तुला देश, काल व वस्तु या तीन परिच्छेदांचें यथार्थस्वरूप न कळल्यामुळें, तुझ्या ठिकाणीं हा प्रश्न उद्भवला असावा, असें आम्हांस वाटतें. म्हणून तुला तीन परिच्छेदांचें यथातथ्य स्वरूप सांगतों; व त्यांचा आत्म्याचे ठिकाणीं निषेध कसा आहे, हेंही दाखवितों. जी वस्तु एका देशांत आहे, तीच वस्तु दुसऱ्या देशांत त्याचवेळेस नाहीं, हें उघड आहे. म्हणून ती ज्या देशांत आहे, तेवढ्याच देशानें ती मर्यादित आहे. उदाहरणार्थ–कोणी एक गृहस्थ पुण्यांत आपले घरीं आहे–अर्थात् तो त्याच वेळेस दुसरे कोठेंही व कोणाचेही घरीं नाहीं. म्हणून तो आपले गृहदेशानें मर्यादित आहे. हेंच **देशपरिच्छेदाचें** स्वरूप होय. असें देशपरिच्छेदरहित जें, तेंच अखंड अथवा अनंत, असें लक्षण केलें, तर त्याची अतिव्याप्ति होते; कारण आकाश हें कोणत्याही देशानें मर्यादित नसून, सर्व देशस्थित आहे. अर्थात् तें देशपरिच्छेदराहित आहे. म्हणून त्यास अनंत अथवा अखंड म्हणावें लागेल. अशा प्रकारें आत्म्याचें अनंत अथवा अखंड लक्षण आकाशाचें ठिकाणींही येऊं शकेल. एकाचें लक्षण दुसऱ्यावर येणें, यासच तर्कशास्त्रांत **अतिव्याप्ति** म्हणतात; याकरितां देशपरि-

च्छेदरहित आत्मा म्हटल्यानें, त्यास अनंतत्व अथवा अखंडत्व येत नाहीं. येवढें मात्र म्हणतां येईल कीं, जें देशपरिच्छेदरहित असतें, तें अमर्याद असतें. याप्रमाणें आकाश हें अमर्याद आहे, अनंत नाहीं. कारण आकाशाचें मागें कालपरिच्छेद आहे. श्रुतीमध्यें आत्म्यापासून आकाशाची उत्पत्ति सांगितली आहे. अर्थात् आकाशाचे उत्पत्तिपूर्वी काल आहे. " जी वस्तु उत्पन्न झाली आहे, तिचा लय झालाच पाहिजे, " असा शास्त्राचा नियम आहे. व त्याअन्वयें उत्पन्न झालेल्या आकाशाचा केव्हां तरी लय होणारच, व त्यानंतर कालही असणारच. अशा प्रकारें आकाशाच्या आदिअंतीं काल असल्यामुळें, तें कालानें मर्यादित आहे. अर्थात् त्याचे ठिकाणीं अनंतत्व अथवा अखंडत्व येत नाहीं. तसेंच काळाचेंही मागें वस्तुपरिच्छेद आहे, म्हणून त्यांस अनंतत्व अथवा अखंडत्व येत नाहीं. सर्व वस्तु कालांत निर्माण होतात, हें म्हणणें योग्य होईल, परंतु कालरूप सर्व वस्तू आहेत, हें कधींही संभवणार नाहीं. तात्पर्य, कालाहून वस्तु निराळ्या आहेत व वस्तूंहून काल निराळा आहे. म्हणून त्यास अनंत अथवा अखंड म्हणतां येत नाहीं. अर्थात् देश, काल व वस्तु असे तीन परिच्छेदशून्य जें, तेंच अनंत अथवा अखंड आहे, व हें अखंड लक्षण सच्चिदानंदरूप आत्म्याचें ठिकाणींच आहे. आत्मा हा सर्व देशाचें अंतर्बाह्य ओतप्रोत भरलेला आहे, असें श्रुति, शास्त्र, पुराणें सांगतात व महात्म्यांचें अनुभवानेंही तेंच सिद्ध झालें आहे, म्हणून तो आत्मा देशपरिच्छेदशून्य आहे. कालाच्या कल्पनेचा आरंभ आत्म्यापासून आहे, व मध्यंतरीं काल ह्या कल्पनेचा आधारही आत्माच आहे; म्हणजे आत्म्याच्या अस्तित्वावर काल ही कल्पना आहे, व कालाच्या कल्पनेचाही लय आत्म्याचेच ठिकाणीं होणार आहे. अशाप्रकारें कालाच्या आदि, मध्यें व अंतीं, एक आत्म्याचेंच अस्तित्व असल्यामुळें, तो कालपरिच्छेदशून्य आहे. सर्व भूतभौतिक प्रापंचिक वस्तु आत्म्यावर कल्पित आहेत, म्हणून त्या आत्मरूप आहेत. ज्या अधिष्ठानावर जें कल्पित असतें, तें अधिष्ठानरूप असतें. जसें रज्जूवर असलेला कल्पित सर्प, रज्जुरूप आहे. कारण

कल्पिताला अधिष्ठानाहून पृथक् सत्ता नाहीं; तसें आत्म्यावर प्रापंचिक सर्व वस्तु कल्पित आहेत, अर्थात् त्यांना पृथक् सत्ता नाहीं; परंतु, त्या आत्मरूपच आहेत. वस्तूहून जो पदार्थ निराळा असतो, त्याचे ठिकाणीं वस्तुपरिच्छेद संभवतो म्हणून आत्म्याचे, ठिकाणीं वस्तुपरिच्छेद नाहीं. ह्याप्रमाणें आत्मा परिच्छेदत्रयातीत आहे.

शिष्यः—अमुक कालांत मी जन्मलों आहें, अमुक देशांत मी रहात आहे, व कालानें मी नष्ट होणारा आहें, ही वस्तु मी नाहीं, ती वस्तु मी नाहीं, अशा प्रकारें सर्व वस्तु माझ्याहून निराळ्या आहेत, अशी या जीवाच्या आत्मसंबंधीं उद्गारांवरून आत्म्याचे ठिकाणीं देशपरिच्छेद, कालपरिच्छेद व वस्तुपरिच्छेद आहेत, असें वाटतें.

गुरुः—मी अमुक देशांत आहें व मी अमुक कालीं जन्मलों व आपल्याहून इतर वस्तु मी नाहीं, अशा ह्या जीवाच्या अनुभवावरून आत्म्याचे ठिकाणीं त्रिविध परिच्छेद जे दिसतात, ते देहतादात्म्यानें होत, तत्वतः नाहींत. आत्मा हा देशकालवस्तुपरिच्छेदरहितच आहे. आतां तो कसा, याचा तुला स्पष्ट विचार सांगतों. पृथ्वी, आप, तेज, वायु व आकाश, ह्या भूतांपासून बनलेला भौतिक प्रपंच व ह्या भौतिकप्रपंचाचें जें अस्तित्व आपण अनुभवीत आहोंत, तें तत्त्वतः त्यांतील नसून आत्म्याचेंच आहे; ह्यावरून भूतभौतिक प्रपंचाचे ठिकाणीं आत्म्याची अनुवृत्ति आहे, अर्थात् अशा प्रकारचा आत्मा व्यापक असल्यामुळें, त्याचे ठिकाणीं देशपरिच्छिन्नत्वाचा असंभव आहे. आत्मा अनादि आहे, म्हणून त्याचा भूतकालानें परिच्छेद होत नाहीं, व नित्य आहे, म्हणून त्याचा भविष्यकालानेंही परिच्छेद होत नाहीं. आत्मा वर्तमानकालिक देहाव्यतिरिक्त आहे, म्हणून वर्तमानकालानें त्याचा परिच्छेद होत नाहीं. आत्मा सर्वात्मक आहे, म्हणून वस्तुपरिच्छेद त्याचे ठिकाणीं नाहीं. आत्म्याहून इतर सर्व वस्तु सजातीय, विजातीय व स्वगत ह्या त्रिविध भेदानें युक्त असतात.

शिष्यः—त्या त्रिविधभेदाचें स्वरूप मला सांगा.

गुरुः—जरी अनेक वृक्षांची जाति (वृक्ष ही) एक आहे, तरी वडासारखा पिंपळ नाहीं, पिंपळासारखा आंबा नाहीं, आंब्यासारखी बाभूळ नाहीं. असा हा, वृक्ष या एक जातींत भेद दिसतो. ह्यासच **सजातीय भेद** म्हणतात. वृक्षाचे स्वरूपावर दृष्टि टाकली, तर आपणाला असें दिसून येईल कीं, पानासारखें फूल नाहीं, फुलासारखें फळ नाहीं, फळासारखी शाखा नाहीं. असा जो वृक्षस्वरूपांत भेद दिसतो, तो **स्वगतभेद** होय. वृक्षांत व दगडांत जो भेद दिसतो, तो **विजातीय भेद** होय. हे सजातीय, विजातीय व स्वगतभेद आत्मस्वरूपी नाहींत.

शिष्यः—अहो, घट आहे, पट आहे, वासुदेव आहे, राम आहे, गोविंद आहे, अशा प्रकारें घटपटादिकांचें अस्तित्व निरनिराळें अनुभवास येतें; म्हणून आत्म्याचे ठिकाणीं सजातीय भेद आहे, असें दिसतें. तसेंच पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश, हीं तत्त्वें आत्म्याहून विलक्षण आहेत, म्हणून आत्म्याचे ठिकाणीं विजातीय भेदही आहे. इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख, सत्त्व, रज, तम, हे आपल्या ठिकाणीं आहेत, म्हणून आत्म्याचे ठिकाणीं स्वगतभेदही आहे. अशा प्रकारें आत्म्याचे ठिकाणीं स्वगतादि त्रिविधभेद असतां, तुम्ही पूर्वीं आत्मा भेदशून्य आहे, हें कसें सांगितलें ?

गुरुः—तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं जे सजातीयादि भेद दिसतात, ते आत्म्याचे स्वरूपगत नसून, उपाधीच्या योगानें दिसत आहेत. आतां आत्म्याचे ठिकाणीं उपाधीच्या योगानें त्रिविध भेद कसे दिसतात, तें तुला दृष्टांतानें सांगतों. जसा एकाच आकाशाच्या ठिकाणीं, घट, मठ, यांचे संबंधानें घटाकाश, मठाकाश असा भेदव्यवहार होतो, तसा एकाच आत्मसत्तेच्या ठिकाणीं भिन्नभिन्न शरीराच्या अथवा उपाधींच्या योगानें घटसत्ता, पटसत्ता, वासुदेवरामकृष्णगोविंदादि पुरुषसत्तेचा भेद भासतो. जसा आकाशाच्या ठिकाणीं तत्त्वतः सजातीयभेद नाहीं, तसा परमार्थतः आत्म्याचे ठिकाणीं सजातीय भेद नाहीं. आतां असद्रूप प्रपंचाच्या योगानें सद्रूप आत्म्याचे ठिकाणीं विजातीयभेद संभवत नाहीं. कारण, प्रपंच

ह्या शशविषाण (सशाचें शिंग) किंवा वंध्यापुत्राप्रमाणें असत् आहे. जी वस्तु अत्यंत असत् असते, ती आपल्या योगानें सदाच्या ठिकाणीं सद्वितीयत्व आणूं शकत नाहीं. जसें, पुरुषाची छाया पुरुषासन्निध असूनही, पुरुषाचा एकटेपणा बिघडवीत नाहीं, कारण ती मिथ्या आहे, तसें मिथ्या प्रपंचाचे योगानें आत्म्याचे ठिकाणीं विजातीय भेद संभवत नाहीं. इच्छा, द्वेष, सुख व दुःख, हें अंतःकरणनिष्ठ धर्म आहेत, आत्म्याचे नाहींत. इच्छादिगुणधर्म आत्म्याचे आहेत असें भ्रमानें वाटतें; त्या भ्रांतीचे निवारणार्थ 'आत्मा सच्चिदानंदरूप आहे' असें श्रुतींनीं सांगितलें आहे. इतकेंच नव्हे तर, द्वैतवादी हे, आत्मा जडरूप अंगीकारून, त्याचे सच्चिदानंद गुण आहेत, असें प्रतिपादन करितात; त्याचाही निषेध 'आत्मा सच्चिदानंदरूप आहे,' असें प्रतिपादन करण्यांत श्रुतीनें सुचविला आहे. आत्मा सच्चिदानंदगुणत्रय-भेदात्मक नाहीं, तर तो सच्चिदानंदरूपच आहे, हेंच श्रुतितात्पर्यविचारानें सिद्ध होतें,

शिष्यः—आत्मा सच्चिदानंदरूप कसा आहे, हें युक्तीनें मला सांगा.

गुरुः—सत् हे प्रकाशानें भासतें. ज्या प्रकाशानें सत् हें भासतें, तो प्रकाश सद्विलक्षण आहे, कीं दुसऱ्या सदाचा आहे, याचा येथें विचार करणें अवश्य आहे. सद्विलक्षणाकडून (खोट्याकडून) सत् भासतें, असा प्रथम पक्ष ग्रहण केल्यास, शशविषाणादिकांकडून घटादि सत् पदार्थांचें प्रकाशन झालें पाहिजे; पण असा तर कांहीं व्यवहारांत अनुभव येत नाहीं. आतां सदन्तरानें (अन्य सदानें) सत् भासतें, या द्वितीय पक्षाचें ग्रहण केलें तर, या ठिकाणीं दोन प्रश्न उभे राहतात; ते असे कीं, सदास भासविणारें जें अन्य सत्, तें स्वयंप्रकाशानें सदास भासवितें, किंवा तिसऱ्या सदाकडून आपण प्रकाशमान होऊन, पहिल्या सदास भासवितें ? तिसऱ्या सदाकडून आपण प्रकाशमान होऊन पहिल्या सदास भासवितें, असा द्वितीय पक्ष स्वीकारला तर, अनवस्थादोष येईल. अन्य सद्स्वयंप्रकाशानें सदास भासवितें, असा प्रथम पक्ष ग्रहण केला तर आत्म्याला दुसरी एक उपाधि

होईल, म्हणून अन्य सद् नाहीं. आत्मसत्ता ही स्वयंप्रकाशानें भासतें; म्हणून सद् तेंच चिद् होय. आत्म्यास द्वितीयत्वसंपादक अशी दुसरी एकही वस्तु नाहीं, म्हणून सद् तेंच चिद्, व चिद् तेंच आनंदरूप आहे.

शिष्यः——सद्विलक्षणानें (खोट्यानें) आत्म्यास द्वितीयत्व येत नाहीं काय ?

गुरुः——सद्विलक्षण जी उपाधि, ती रज्जूवर भासणाऱ्या सर्पाप्रमाणें असत् आहे. म्हणून तत्संयोगानें द्वितीयत्व येत नाहीं, हें आम्हीं वर सांगितलेंच आहे; व सद्विलक्षण असत् उपाधीवांचून आत्म्यास द्वितीयत्व संपादक असा तिसरा पदार्थ नाहीं. म्हणून सच्चिद्रूप आत्मा अद्वितीय आहे. यास्तव तोच आनंदरूप आहे. येथपर्यंत श्रुतियुक्तींनें सत् तेंच चिद् आणि चिद् तेंच आनंद आहे, हें सिद्ध झालें.

शिष्यः——आतां अनुभवानें सच्चिद्रूप व आनंदरूप आत्मा कसा कसा आहे, हें मला सांगा.

गुरुः——सुषुप्तिअवस्थेमध्यें सर्व प्राणी सुखाचा अनुभव घेतात. तें सुख जाग्रतअवस्थेमध्यें विषयाचें संगतीनें अनेक रूपानें होणाऱ्या सुखासारखें नसून, सर्वांच्या सुषुप्तीमध्यें एकरूपानेंच आहे, म्हणून सुषुप्तिसुख सत् आहे, व तेंच चिद्रूप आहे. पण प्रथम त्याच्या आनंदरूपाचा विचार सांगून, पुढें त्याची चिद्रूपता कशी आहे, हेंही अनुभवानें सिद्ध करून दाखवूं. जें सत्, तेंच आनंदरूप आहे. तें कसें म्हणशील तर, सुषुप्तींतून उठलेला मनुष्य "मी सुखानें निजलों होतों, मी सुखावांचून कांहीं जाणत नव्हतों," असें सुखाचें व अज्ञानाचें स्मरण जागृत पुरुषास होतें. यावरून सुषुप्तिअवस्थेमध्यें सुखाचा व अज्ञानाचा अनुभव त्याला झाला होता. कारण स्मृति जी होते, ती अनुभवलेल्या विषयाची होते. जो विषय कोणी अनुभवला नाहीं, त्यास त्याचें स्मरण होणार नाहीं; सुषुप्तीमध्यें जो सुखानुभव होतो, तो आपल्याच सुखाचा आहे. तेथें अज्ञान मात्र आपल्या स्वरूपाहून (आत्म्याहून) निराळें असून, त्याचें प्रकाशन कोणत्याही साधनानें होत नाहीं. कारण प्रकाशसाधनें जीं आदित्य, चंद्र, नक्षत्र, वन्ही व चक्षुरादि

इंद्रियें व वृत्ती ही सुषुप्तीतील अज्ञानांत नाहींत. सुख मात्र आहे, तर त्या सुखानें अज्ञान भासलें जातें, असेंच सिद्ध होतें. जर अज्ञानाकडून सुख भासतें, असें म्हणावें, तर अज्ञान जड आहे. त्या अज्ञानाच्या योगानें सुख भासतें असें म्हणणें असंगत होईल. म्हणून तें सुख स्वयंप्रकाश असून अज्ञानास भासवितें; व अज्ञानामध्यें सकल प्रपंच लीन आहे; म्हणून सकल प्रपंचाच्या लीनत्वाचें भासकत्व आत्म्याकडे येते. यास्तव सद्रूप जें सुख, तें चिद्रूप आहे व आनंदरूपही आहे. सुख व आनंद हीं दोन्हीं एकच आहेत, आणि सुषुप्तिसुख निरुपाधिक आणि निरतिशय आहे, व तोच आनंद आहे, असें अनुभवानें ठरलें. हें सच्चिदानंद आत्म्याचें स्वरूप आहे, म्हणून त्यायोगानें आत्म्याचें ठिकाणीं स्वगतभेद येत नाहीं, व तसेंच विजातीय भेदही नाहीं, व दुसरा आत्माही नाहीं, म्हणून सजातीय भेदही नाहीं; याप्रमाणें आत्मा त्रिविध भेदशून्य आहे आणि सच्चिदानंदरूप आहे.

शिष्यः—येथपर्यंत केलेल्या आत्मानात्मविचाराचें फल काय ?

गुरुः—सर्व प्राण्यांची अविचारानें देहादि अनात्मपदार्थांविषयीं दृढ आत्मबुद्धी झाली आहे, ती नष्ट होऊन सच्चिदानंदस्वरूप आत्मा मी आहे, असा दृढनिश्चय होणें, हें आत्मानात्मविचाराचें फल होय. वरील सांगितलेल्या विचारानें सच्चिदानंदरूप मी आहे, असें जो जाणतो, तो सर्वसंसारांतून मुक्त होतो.

सर्वं सुखं विद्धि सुदुःखनाशात्सर्वं च सद्रूपमसत्यनाशात् ।
चिद्रूपमेव प्रतिभानयुक्तं तस्मादखंडं परमात्मरूपम् ॥ १८ ॥
चिदेव देहस्तु चिदेव लोकाश्चिदेव भूतानि चिदिंद्रियाणि ।
कर्ता चिदन्तःकरणं चिदेव चिदेव सत्यं परमार्थरूपम् ॥१९॥
चिद्रूपत्वान्न मे जाड्यं सत्यत्वान्नानृतं मम ।
आनन्दत्वान्न मे दुःखमज्ञानाद्भाति तत्यम् ॥ ५१ ॥

आचार्य, स्वात्मप्रकाशिका.

सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म विशुद्धं परं स्वतः सिद्धम् ॥
नित्यानंदैकरसं प्रत्यगभिन्नं निरंतरं जयति ॥ २२८ ॥

आचार्य, विवेकचूडामणि.

अज्ञानविचार.

प्रकरण १३ वें.

आपुला आपणपया । विसरु जो धनंजया ॥
तेचि रूप यया अज्ञानासी ॥ ज्ञा० १४-३-७२

शिष्य—ज्या अज्ञानानें (अविचारानें) सर्व जीव जन्ममृत्यूच्या चक्रांत फिरत आहेत, त्या अज्ञानाचें स्वरूप सांगा.

गुरुः—आपण आपल्यास यथार्थ न जाणतां विपरीत जाणणें, म्हणजे मी पुरुष, मी स्त्री, मी ब्राह्मण, मी क्षत्रिय, मी वैश्य, मी शूद्र, मी ब्रह्मचारी, मी गृहस्थ, मी वानप्रस्थ, मी संन्याशी, मी तेलंग, मी कानडा, मी महाराष्ट्रीय, मी शास्त्री, मी पंडित, मी पुराणिक, मी भागवत, मी वैष्णव, मी शैव, मी अमक्याचा पुत्र, व तमक्याचा पिता इत्यादि प्राकृत मनुष्यधर्म आपल्या ठिकाणीं पाहणें, हेंच अज्ञान आहे. जीवात्मा हा पुरुष नसतांना मी पुरुष आहे, तसेंच स्त्री नसतांना मी स्त्री आहे, अशी विपरीत भावना घेतो, म्हणूनच याला अज्ञान म्हणतात. या अज्ञानाच्या स्वरूपासंबंधानें अगदीं उघड सांगावयाचें म्हणजे, एकावर दुसऱ्याची भावना करणें, हें होय.

शिष्यः—आपण आपल्याला यथार्थ न जाणतां अन्यथा जाणणें, हें अज्ञानाचें लक्षण आपण सांगितलेंत, परंतु हें मला योग्य वाटत नाहीं. कारण पुरुष हा, मी पुरुष आहे, असेंच जाणतो, मी स्त्री आहे अथवा बैल आहे, असें आपल्यास समजत नाहीं. तसेंच जी स्त्री आहे, ती आपल्यास स्त्रीच समजते; मी पुरुष आहे अगर घोडा आहे, असें तिला वाटत नाहीं. तसेंच ब्राह्मण असेल तर मी ब्राह्मण, क्षत्रिय असेल तर मी क्षत्रिय, वैश्य असेल तर मी वैश्य, व शूद्र, असेल तर मी शूद्र, अशा प्रकारें जे ज्या जातीचे आहेत, ते आपणास त्याच जातीचे आपण आहोंत असें म्हणवीत असतांना, ते यथार्थ न जाणतां अन्यथा जाणतात, असें आपण कसें म्हटलेंत ?

गुरुः—तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें ज्याचा जो देह आहे, तेंच त्याचें स्वरूप आहे, असें ग्रहण केलें, तर पुढें आपणास देवादिकांचीं उत्तम शरीरें मिळावींत, अशा बुद्धीनें वर्तमान शरीराकडून मनुष्याच्या हातून ज्या सत्क्रिया होतात, त्या झाल्या नसत्या; कारण, मनुष्य-देहच आपण आहोंत, ह्या सिद्धांतानें, मनुष्यदेह नष्ट झाल्यानंतर आपण कांहींच नाहीं, असें सिद्ध होतें. आणि मग मनुष्यदेहाकडून झालेल्या सत्कृत्यांचीं फळें, जीं देवादिकांची उत्तम शरीरें वगैरे, हीं कोणास मिळावयाचीं ? असो, ज्या अर्थीं विचारी पुरुषांकडून अदृश्य व शुभ फळाच्या हेतूनें सत्कृत्यें होत आहेत, त्या अर्थीं मनुष्यदेहाहून ते वेगळे आहेत, हें उघड होतें. असें असतांना " मनुष्यशरीर मी आहें " हें ज्ञान अयथार्थ आहें. तसेंच मनुष्यशरीराच्या आश्रयानें असणाऱ्या ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्रादि जाति मी आहें, असें समजणें, हेंच अज्ञान आहे. कितीएक शास्त्रज्ञ आपण देहाहून भिन्न जीव आहोंत, असें समजतात, परंतु त्यांना जीवाचें स्वरूप कसें आहे, असें विचारलें तर कर्ताभोक्तादि धर्मवान् जीव आहे, असें ते सांगतात. हेही अज्ञानाचेंच द्योतक आहे. जसें आपण देह नसतांना मी देह आहे, हें मानणें अज्ञान आहे. तसेंच देहाहून भिन्न जो कर्ता-भोक्ता जीव, तोही आपण नसतांना, आपण आहोंत, असें मानणें, हें अज्ञान आहे. कितीएक शास्त्रज्ञांचा आत्म्यासंबंधानें याहून विपरीत ज्ञाननिश्चय असतो. जसें चार्वाक हा, अनात्मस्वरूप स्थूल देहासच आत्मा मानतो. तसेंच हिरण्यगर्भउपासक अनात्मस्वरूप प्राणास आत्मा मानतात, मीमांसकांचा तर असा सिद्धांत आहे कीं, परिपूर्ण आत्मा अणुपरिमाण आहे. तसेंच तार्किक " विभू आहे " असा अंगीकार करितात, व तो अनेक आहे, असें ठरवितात. तसेंच ते आत्मा जड आहे, असें अंगिकारून मनःसंयोगेंकरून त्याची चिद्रूपता स्थापितात. निर्गुण आत्म्यास इच्छादि गुण आहेत, असें सांगतात आणि दृङ्मात्र आत्म्यास दृश्यत्व आहे, असेंही म्हणतात. सांख्य-शास्त्रकारांनीं आत्मा (पुरुष) विभू व असंग आहे, असा अंगीकार केला आहे, तरी आत्मे (पुरुष) अनेक आहेत, असेंही त्यांनीं

सिद्ध केलें आहे. अशा प्रकारचें हे सर्व वादी शास्त्रज्ञ असूनही, यथार्थ आत्मस्वरूप न जाणतां, वर निर्दिष्ट केल्याप्रमाणें, आत्मस्वरूपासंबंधानें विपरीत सिद्धांत करितात. हें इतर शास्त्रज्ञासंबंधानें झालें; आतां कांहीं लोक वेदांत जाणत असूनही आत्म्यास यथार्थ जाणत नांहींत, त्यासंबंधानें येथें सांगतों. अशा वेदांतशास्त्रज्ञांचे चार वर्ग आहेत. (१) ज्यांनीं आत्मज्ञानप्राप्तीशिवाय इतर हेतूनें वेदांतशास्त्राचें अध्ययन केलें आहे, असा एक वर्ग. (२) ज्यांनीं प्रसिद्धिनिमित्त वेदांताचे अध्ययन केलें आहे, असा दुसरा वर्ग. (३) आपली पूजा व्हावी या इच्छेनें ज्यांनीं वेदांतशास्त्राचें अध्ययन केलें, असा तिसरा वर्ग. (४) व इतर मतें जाणून, वेदांतशास्त्राचें मर्म काय आहे, हें समजण्याकरितां त्याचे दोषदर्शनें ज्यानें अध्ययन केलें, असा चवथा वर्ग; यूरोपस्थ विदेशीय पंडित व त्यांचेच पद्धतीनें शिकलेले एतद्देशीय लोक हे या वर्गांतील होत; असे चार प्रकारचे लोक अधीत असूनही ते आत्म्याला यथार्थ जाणत नाहींत.

शिष्यः—तर मग त्यांनीं केलेलें अध्ययन व्यर्थ झालें काय ?

गुरुः—यापैकीं चवथा, कीं ज्यानें इतर शास्त्रांची मतें जाणून वेदांतशास्त्राचें दूषणार्थ अध्ययन केलें, त्यास मनुष्ययोनी अथवा त्याही खालची योनी प्राप्त होते. उरलेले जे तिघे, त्यांस स्वर्गप्राप्ती होते. हा अपारमार्थिक लोकासंबंधाचा विचार झाला. आतां पारमार्थिक मुमुक्षुसंबंधी विचार सांगतों; पारमार्थिक मुमुक्षुमध्यें दोन वर्ग आहेत; (१) ज्याचे बुद्धीवर ज्ञानप्रतिबंधक दोष आहेत. (२) ज्यानें वेदांतशास्त्राचें अध्ययन केलें असून ज्ञानप्रतिबंधकदोषरहित ज्याची बुद्धी आहे. ह्यामध्यें, ज्ञानप्रतिबंधकदोषसहित बुद्धि असून, ज्यानें वेदांतशास्त्राचें अध्ययन केलें आहे, तो कालांतरानें ज्ञानप्रतिबंधदोषनाशद्वारां आत्मज्ञानसंपन्न होऊन मुक्त होतो. ज्ञानप्रतिबंधरहित बुद्धी असून ज्यानें वेदांतशास्त्राचें अध्ययन केलेलें आहे, त्यास आत्मस्वरूपाचें ज्ञान तत्क्षणींच होऊन तो मुक्त होतो.

शिष्यः—आत्मविषयक अज्ञानाचा कोणत्या साधनानें नाश होतो, तें मला सांगा.

गुरुः—कर्मानुष्ठानानें चित्ताची शुद्धी होऊन तें ज्ञानग्रहण करण्यास योग्य होतें. परंतु कर्मानुष्ठानानें अज्ञानाचा **प्रत्यक्ष** नाश होत नाहीं, कारण कर्म हें अज्ञानाचें विरोधी नाहीं. एका घटाचा विरोधी दुसरा घट नसल्यामुळें, एका घटाजवळ दुसरा घट ठेवला तर, पहिल्या घटाचा दुसरा घट नाश करूं शकत नाहीं. असें अज्ञानाचें अविरोधी जें कर्म, तें अज्ञानास नाहींसें करीत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर उलट कर्मापासून अज्ञानाची वृद्धी होते. जसें अमावास्येच्या रात्रीं उत्पन्न झालेल्या सजल मेघावरणाच्या योगानें अंधकाराचा नाश न होतां, उलट त्यास निबिडत्व येतें. कारण मेघावरण हें अंधकाराचें विरोधी नाहीं, तसें कर्म हें अज्ञानाचा नाश न करितां, उलट तें अज्ञानास वाढवितें. आतां कर्मानें अज्ञानवृद्धी कशी होते, हें तुला वरील दृष्टांतानें दाखवितों. जसें अमावास्येच्या रात्रीं मार्गानें जाणाऱ्या पुरुषासमोर एखादा मनुष्य आला असतां, तो ब्राह्मण आहे अगर शूद्र आहे, असें त्याच्या जातिविशेषाचें ज्ञान न होतां, कोणी तरी मनुष्य आहे, असें सामान्यत्वानें मार्गानें जाणारास समजतें; अथवा एखादा पशु समोर आला असतां, तो बैल आहे किंवा गाय आहे, असें विशेषरूपाचें ज्ञान न होतां, सामान्यत्वें पशुमात्र दिसतो. अशा स्थितीमध्यें मेघ उत्पन्न होऊन त्यानें अंधकारास निबिड केलें असतां, वर सांगितल्याप्रमाणें सामान्यत्वें झालेलें जें मनुष्यादिकांचें ज्ञान, तेंही नष्ट होतें. त्याप्रमाणें कर्मानुष्ठानानें अज्ञान वृद्धिंगत होऊन सर्वथैव आत्मभान नाहींसें होतें, व देहात्मबुद्धीही दृढ होते.

शिष्यः—अहो, मेघावरणाचा जो दृष्टांत तुम्हीं घेतला, त्याविषयींचा सर्वांस अनुभव आहे. परंतु दृष्टांतामध्यें कर्मानें अज्ञान वृद्धिंगत होऊन नित्यलब्ध आत्म्याचें ज्ञान कर्मठास होत नाहीं, हें कसें ?

गुरुः—अरे, मेघावरणाचे योगानें झालेला जो निबिड अंधकार, त्यामध्यें, कोणी एका पुरुषाच्या हातांत शालिग्राम असतांना तो चांगला किंवा वाईट आहे,असें त्याचें ज्ञान होत नाहीं; त्याचप्रमाणें कर्मानें वृद्धिंगत झालेल्या अज्ञानानें, सन्निध असलेला आत्मा दिसत

नाहीं. अंधारामध्यें हातांत असणाऱ्या शालिग्रामाचें सूर्योदयकाळीं जसें यथार्थज्ञान होतें, तसें द्राष्टांतामध्यें वृद्धिंगत जें आत्मावरण अज्ञान, त्याचा ब्रह्मज्ञानाच्या उदयानें नाश होऊन आत्म्याचें यथार्थ ज्ञान होतें.

शिष्यः---सूर्योदयानें निवृत्त झालें काय ? व राहिलें काय ?

गुरुः---हातांतील शालिग्रामाचे न दिसणें ज्या अंधकारानें झालें होतें, तो अंधकार सूर्योदयानें निवृत्त झाला, परंतु मेघावरण तसेंच राहिलें. तें मेघावरण कोणास सुख देतें व कोणास दुःख देतें; ज्याचें शरीर वातग्रस्त आहे त्यास, व धान्य वाळत घालणारास दुःख देतें; मार्गानें चालणारास अभ्रच्छायेमुळें सुख होतें. तसें द्राष्टांतामध्यें जाणारें काय व राहणारें काय म्हणशील तर, ब्रह्मज्ञानाच्या उदयानें अज्ञान नष्ट होतें; परंतु अज्ञानकार्यें जीं देहादिक, तीं जशीच्या तशींच राहतात व प्रारब्धानुसार कोणास सुख व कोणास दुःख देतात.

शिष्यः---अहो, दृष्टांतामध्यें मेघावरण अंधकाराचें कार्य नसल्या-मुळें, सूर्योदयकाळीं अंधकाराचा नाश झाला असतांही, मेघावरण पश्चात् राहतें; परंतु अज्ञानकार्यें जीं देहेंद्रियादिक, तीं, कारण जें अज्ञान, त्याचा आत्मज्ञानानें नाश झाला असतांही, पश्चात् रहातात हें कसें ?

गुरुः---कोरफडीचें मूळ नष्ट झालें असतांही पश्चात् कोरफड सजीव रहाते, अथवा अग्नीचा नाश झाला असतां अग्निकार्य धूर हा पश्चात् रहातो. बाणाच्या वेगास कारण आकर्षणसंयोग आहे. तो नष्ट झाला असतां, पश्चात् कार्य जो बाणाचा वेग, तो जसा रहातो, तसा द्राष्टांतामध्यें देहेंद्रियांदिकांस कारण जें अज्ञान, तें नष्ट झालें असतां, पश्चात् अज्ञानकार्यें जीं देहेंद्रियादिक, तीं रहातात. त्यांचा नाश होतोच असा नियम नाहीं; वरील दृष्टांतामध्यें मेघावरणनाशाचा जसा नियम नाहीं, त्याप्रमाणें प्रारब्धकर्म ज्या वेळेस नष्ट होतें, त्या वेळेस देहेंद्रियांचा नाश होतो, परंतु प्रारब्धकर्मक्षय मात्र, अमुकच काळीं होतो, असा नियम नाहीं.

शिष्यः---कर्मानें अज्ञान वृद्धिंगत कसें होतें, ह्याविषयींचा आणखी एकदां मला स्पष्ट विचार सांगा.

गुरु:— त्रिविध करणांनीं केलेलें जें कर्म, तें अकर्ता जो आत्मा, त्यास कर्ता करितें; अभोक्ता असतां भोक्ता करितें; व सुखदु:खरहित असतां, सुखदु:खी करतें; हें सर्व कर्तृत्व अज्ञानदृष्टीनें आहे. म्हणून कर्मानें अज्ञानाची वृद्धि होते. यास्तव कर्म अज्ञानाचें विरोधि नाहीं, म्हणून त्या योगानें अज्ञान नष्ट होणार नाहीं. व उपासनेचाही अंतर्भाव कर्मामध्यें आहे. कारण, उपासना हे मानसिक कर्म आहे, म्हणून उपासनाही प्रत्यक्ष अज्ञाननाशक नाहीं. परंतु **ज्ञानास अवश्य जरूर असलेली चित्ताची एकाग्रता उपासनेनें प्राप्त होते.** येवढ्या अंशांत उपासनेची जरूर आहेच. एक आत्म्याचें ज्ञानच अज्ञानाचें विरोधी आहे, त्याची उत्पत्ति विचारानें होते.

शिष्य:—विचारानें ज्ञानाची उत्पत्ति मानण्यापेक्षां कर्मानें मानणें बरें. जसें, अग्नी क्षुधेची निवृत्ति न करितां तिची वृद्धीच करितो, परंतु तांदुळांस आपल्या संयोगानें अन्नाचें रूप देऊन तद्द्वारा क्षुधेचा नाश करितो.

गुरु:—पण हें तुझें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण दृष्टांतामध्यें अग्नी तांदुळांस अन्नरूप परिणाम देऊन क्षुधेचा नाश करितो, हें प्रत्यक्ष आहे. परंतु हा संबंध द्राष्टांतामध्यें घडत नाहीं. चित्तवृत्तीचा अकर्तााकारें जो परिणाम, त्यास ज्ञान म्हणतात, आणि कर्मानें चित्तवृत्ती कर्तव्याकार होते. यास्तव कर्मानें अज्ञान नाहींसें होतें, हें घडत नाहीं. याप्रमाणें कर्मापासून ज्ञान तर होत नाहींच, तर विचारानें ज्ञान होतें, हें जें आम्हीं वर म्हटलें, तेंच बरोबर आहे. तो विचार आत्मा व अनात्मा यांच्या विषयींचा होय. त्यापासूनच ज्ञान होईल. इतर कोणत्याही साधनानें होणार नाहीं. जसा अर्थसहित असलेला गायत्रीमंत्र, पुरुषास येत असतांही अर्थविचार न केल्यानें अर्थ कळत नाहीं, ह्या अर्थाचें ज्ञान होण्याकरितां सेतुदर्शन केलें, लाख ब्राह्मणांस भोजन घातलें, पंचाग्नीमध्यें अनेक वर्षें तप केलें, सोळा महादानें केलीं, कोटीमहामंत्राचा शतवर्ष जप केला, किंबहुना ज्या गायत्रीमंत्राच्या अर्थाची जिज्ञासा आहे, त्या मंत्राचा एकलक्ष जरी जप केला, तरी त्या गायत्रीमंत्राचा अर्थ कळणार नाहीं. तो कळण्यास हेंच साधन आहे

कीं, कोणी गायत्रीचा अर्थ जाणणारे असतील, त्यांचे समीप जाऊन, ' गायत्रीचा अर्थ कसा तो मला समजून द्या ' अशी प्रार्थना करून, मग ते ज्याप्रमाणें अर्थ सांगतील, त्याप्रमाणें मनामध्यें जो त्याचा विचार करितो, त्यासच अर्थ कळतो. त्याप्रमाणें द्राष्टांतामध्यें मृत्तिकास्नानादि कर्में जरी केलीं, तरी त्यापासून ज्ञानप्राप्ति होणार नाहीं. आत्मानात्मविचारापासूनच ज्ञानप्राप्ति होईल. याविषयींचा जो अनुभव, तोच येथें प्रतिपादन करितों स्नान, संध्या, जप, उपासना, स्वाध्याय, देवतार्चन, अतिथिपूजन, वैश्वदेव, तीर्थग्रहणादि जीं कर्में, आम्ही आजपर्यंत करीत आहोंत, त्यापासून आत्मस्वरूपाचें ज्ञान झालें नाहीं. यास्तव आत्मज्ञानाकरितां जे कोणी कर्म करतील, त्यापासून त्यांना कधींही ज्ञान होणार नाहीं. म्हणून विचारानेंच ज्ञान प्राप्त होतें. ह्याविषयीं सर्वांच्या अनुभवाचा दृष्टांत सांगतों. कोणी एका पुरुषानें आज तिथी, वार, नक्षत्र, योग, करण कोणतें आहे, असें एका जोशास विचारलें असतां त्यास माहीत असेल, तर तो सांगतो. जर त्यास माहीत नसेल, तर तें मला माहीत नाहीं, असें सांगतो. परंतु मी स्नानसंध्यावंदनादि क्रिया केली नाहीं, म्हणून मला हें समजलें नाहीं, असें सांगत नाहीं; अथवा कोणी एक पुरुष अभिषेक व पूजन करीत असतां, नैवेद्य झाला काय, असा त्यास कोणीं प्रश्न केला असतां, उत्तरदेणारास नैवेद्य झाला आहे, असें ठाऊक असेल, तर तो झाला आहे असें सांगतो. परंतु संध्यावंदनादि व अग्निष्टोमादि कर्में केलीं नाहींत, म्हणून मला ठाऊक नाहीं, असें उत्तर देत नाहीं. सारांश, लोकामध्यें ज्याविषयीं ज्यानें विचार केला आहे, त्या वस्तूचें त्यास यथार्थ ज्ञान असतें. कर्मादिकानें त्या वस्तूचें ज्ञान होत नाहीं. तसें द्राष्टांतामध्यें आत्मज्ञान विचारानें होतें, कर्म व उपासना यांनीं होत नाहीं, हें सिद्ध आहे. 'कर्मैकदेशजाता' या वचनावरून कर्म हें ज्ञानास परंपरेनें साधन आहे, म्हणून कर्माचें विधान करणाऱ्या श्रुतींस वैयर्थ्य येत नाहीं. परंतु नानाप्रकारचीं कर्में ज्ञानास प्रत्यक्ष साधनीभूत नाहींत.—

चित्तस्य शुद्धये कर्म न तु वस्तूपलब्धये ।
वस्तुसिद्धिर्विचारेण नान्यथा कर्मकोटिभिः ॥

आचार्य; विवेकचूडामणी ११.

शिष्यः—कर्में किती प्रकारचीं आहेत, हें मला सांगा.

गुरुः—लौकिक व वैदिक अशीं दोन प्रकारचीं कर्में आहेत. त्यांत लौकिक कर्म जीवनार्थ मात्र आहे. यास्तव त्यापासून ज्ञान प्राप्त होत नाहीं. आतां उरलेलें जें वैदिक कर्म, तें पांच प्रकारचें आहे. नित्य, नैमित्तिक, काम्य, निषिद्ध आणि प्रायश्चित्त. या पांचांमध्यें काम्यकर्मानें ज्ञानप्राप्ति होत नाहीं. कारण त्यांचीं फळें स्वर्गादिक आहेत. निषिद्ध कर्मानें नरक प्राप्त होतो व प्रायश्चित्तकर्मानें कर्माविषयीं अधिकार येतो; व राहिलेलीं जीं नित्यनैमित्तिक कर्में, तीं दोन्ही सत्व रज व तम या गुणसंयोगानें तीन प्रकारचीं झालीं आहेत. त्यामध्यें राजस व तामस हीं दोन्ही जन्मदुःखफल देतात, म्हणून या दोहोंपासून ज्ञान होत नाहीं. राहिलेलें जें सात्विक कर्म, तें चित्तशुद्धिद्वारां ज्ञानास परंपरेनें साधनीभूत आहे. तें असें कीं, नित्यनैमित्तिकसात्विक कर्मापासून चित्तशुद्धि होते, व त्यापासून नित्यानित्यवस्तुविवेक होतो; तद्वारां इहामुत्रार्थफलभोगविराग व शमादिषट्संपत्तीचा लाभ होऊन सद्गुरूच्या योगानें महावाक्याचें श्रवण घडतें; व त्यापासून मनन होतें, व पुढें निदिध्यासनाची प्राप्ति होते; व तद्वारां आत्मज्ञान होतें. ह्याप्रमाणें नित्यनैमित्तिक कर्में ज्ञानास परंपरेनें साधनें आहेत, आणि विचार हें ज्ञानास साक्षात् साधन आहे. हेंच दृष्टांतानें चांगलें व्यक्त करितों. जसें, क्षुधार्थी पुरुषाचें क्षुधानिवर्तक साक्षात् साधन अन्न आहे, व नांगर, बीजपेरणें वगैरे परंपरेनें साधनें आहेत, तसें कर्म, उपासना व श्रवण हीं परंपरेनें साधनें असून महावाक्यांच्या पदपदार्थीचा विचार हे ब्रह्मैक्यज्ञानाचें साक्षात् साधन आहे, असा निःसंशय अर्थ सिद्ध होतो. ह्याप्रमाणें जो अज्ञानाचा व आत्मस्वरूपाचा उत्तम विचार करितो, व त्या विचारानें आत्मा मी आहें, असें जो निःसंशय जाणतो, तोच विद्वान्, तोच मुक्त व तोच सच्चिदानंदब्रह्म, असा शास्त्रसिद्धांत आहे.

ज्ञानाज्ञानविचार.

प्रकरण १४ वें.

मी पापी मी सदा निर्दैवो । ऐसा नित्य स्फुरे भावो ॥
तेचि सबळ अविद्या पहाहो । जे नाना संदेहो उपजवी ॥
निजबोधें येत बोधा । ब्रह्माहमस्मि स्फुरे सदा ।
ते जाण शुद्ध विद्या । जे अविद्याछेदक ॥
एकी जीवाते घाली बंदी । एकी जीवाचे बंधन छेदी ॥

ए० भा० ११–१००

शिष्यः—जीवास बंधमोक्षदायक जीं अज्ञान व ज्ञान त्याचीं स्वरूपें सांगा.

गुरुः—आपण आपल्यास यथार्थ न जाणणें, म्हणजे आपण तात्विक आत्मस्थितीनें अद्वितीय असतां, आपण सद्वितीय आहोंत असें समजणें, तसेंच अपरिच्छिन्न असतां परिछिन्न आहोंत असें समजणें, असंग असतां ससंग आहोंत असें समजणें, अकर्ता व अभोक्ता असतां, आपण कर्ता व भोक्ता आहोंत असें समजणें, यासच अज्ञान म्हणतात. आतां अद्वितीयादिलक्षणयुक्त आत्म्यास अज्ञानानें द्वितीयत्वादि धर्म कसे येतात, ह्याचा तुला स्पष्ट विचार सांगतों.

जीवात्म्यानें आपलें तात्विक व भेदसंबंधशून्य आत्मत्व न जाणल्यामुळें ' मी, तूं, तो ' इत्यादि अनेक भेदभास जो जीवास होतो, तेंच हें द्वितीयत्व होय. तसेंच देशपरिच्छेदशून्य आत्मा असतां, त्यास न जाणल्यामुळें, मी अमुक देशांत आहे व अमुक देशांत नाहीं, असें जें जीवात्म्यास वाटतें, तेंच परिच्छिन्नत्व होय. आत्मा असंग असतां, त्यास न जाणल्यामुळें, मी मायिक आहे व गृहदारापुत्रादिवान् आहें असें जें जीवात्म्यास वाटतें, हाच संग होय. तसेंच अकर्त्या आत्म्यास न जाणल्यामुळें मी स्नान केलें, मी संध्या केली, मी जप केला वगैरे

वगैरे जें जीवात्म्यास वाटतें, तोच कर्मपणाचा भाव होय. तसेंच अभोक्त्या आत्म्यास न जाणल्यामुळें मी अमुक खाल्लें, मी तमुक खाल्लें, मी जेवलों अथवा शब्दादि विषयांचा भोग घेतला, असें जें जीवात्म्यास वाटतें, तेंच भोक्तृत्व होय. वर सांगितलेले व त्यासारखे इतर धर्म आत्म्याचे ठिकाणीं पाहणें, हेंच अज्ञानाचें स्पष्ट स्वरूप होय. आतां तुला ज्ञानस्वरूपाचा विचार सांगतों. आत्मा त्रिकालाबाधित सद्रूप आहे, त्याच्या जातीचें दुसरें सद् नाहीं, म्हणून तो सजातीय-भेदशून्य आहे. तत्वतः तोच मी आहें. अर्थात् मी सजातीयभेदशून्य आहे. सद्रूप आत्म्याहून निराळ्या जातीचा, म्हणजे विलक्षण असत्, मायादिप्रपंच आहे, म्हणून त्याच्या योगानें आत्म्याचे ठिकाणीं भेद सिद्ध होत नाहीं. अशा प्रकारें आत्मा विजातीयभेदशून्य आहे. आत्म्याचे ठिकाणीं स्वगत भेद नाहीं.

शिष्यः—हें संभवत नाहीं. जसें वृक्षस्वरूपीं पत्र, पुष्प व फलाच्या योगानें स्वगतभेद आहे, तसें सच्चिदानंद या गुणाचे योगानें आत्म्याचे ठिकाणीं स्वगतभेद आहे.

गुरुः—वृक्षस्वरूपीं पत्र, पुष्प व फल यांना भेद उघड दिसतो. द्राष्टांतीं सत् चित् व आनंद या शब्दांत मात्र भेद आहे, पण अर्थ एकच आहे. सत् चित् आनंद हे हस्तपादादि अवयवांप्रमाणें भिन्नार्थ-वाचक शब्द नाहींत. हे जर भिन्नार्थवाचक शब्द असते, तर अर्थभेद झाला असता, परंतु तसें नाहीं. सत्, चित् व आनंद हे शब्द एकच अर्थ कसा दाखवतात, हें तुला दृष्टांतपूर्वक सांगतों. लोहितोष्णप्रकाश हे "हस्तपादादि" शब्दाप्रमाणें भिन्नार्थवाचकशब्द नाहींत, किंतु एक अग्निस्वरूपसूचकच आहेत. तसें सत्, चित् व आनंद हीं पदें एक आत्मवाचक आहेत. सत्, चित् आनंद हे आत्म्याचे गुण नाहींत, व आत्मा गुणी नाहीं. जर हे गुण असते, तर आत्म्याचे ठिकाणीं स्वगत भेद झाला असता; परंतु आत्मा सच्चिदानंदरूप असल्यामुळें, स्वगत-भेदशून्य आहे. आणि माझें तात्त्विक स्वरूप तोच आहे, अर्थात् मी स्वगतभेदशून्य आहे. अशा प्रकारें, सजातीय, विजातीय, स्वगतभेद-

शून्य मी अद्वितीय आहे. जसा मी अद्वितीय आहे, तसाच परिपूर्णही आहे.

शिष्य:—अहो व्यापकास परिपूर्ण म्हणावें किंवा अपरिच्छिन्नास परिपूर्ण म्हणावें ?

गुरु:—व्यापक हेंच परिपूर्ण आहे, असें लक्षण केल्यानें त्याची अतिव्याप्ति होते; म्हणजे हें लक्षण पृथिव्यादि तत्त्वें व्यापक असल्यामुळें त्यांचे ठिकाणीं येतें; म्हणून व्यापक हें परिपूर्णाचें लक्षण करणें अयोग्य होईल. तसेंच विभुत्वास परिपूर्णत्व येत नाहीं. कारण न्यायशास्त्रामध्यें ' मूर्तद्रव्यसंयोगित्वं विभुत्वं ' असें विभुत्वाचें लक्षण केलें आहे. हें विभुत्वलक्षण आकाशाचे ठिकाणीं येतें. कारण आकाशाचा मूर्तद्रव्याशीं संयोग आहे. म्हणून विभुत्वास परिपूर्णत्व येत नाहीं. जर विभु आकाशाचे ठिकाणीं परिपूर्णत्व ग्रहण केलें, तर मूर्त द्रव्याच्या संयोगामुळें आकाशाचे ठिकाणीं द्वितीयत्व सिद्ध होतें. पण दोन वस्तु परिपूर्ण होऊं शकत नाहींत, असा नियम आहे. म्हणून परिपूर्ण अशी एकच वस्तू असली पाहिजे. म्हणून व्यापक आणि विभु, हे परिपूर्ण होऊ शकत नाहींत. याकरितां अपरिछिन्नच परिपूर्ण आहे. अपरिच्छिन्नत्व हें पृथिव्यादिकांचे ठिकाणीं नाहीं. आतां पृथिव्यादिकांचे ठिकाणीं असणारी व्यापकता व नैयायिकांनीं केलेल्या लक्षणाप्रमाणें आकाशाचें ठायीं येणारी विभुता, हे धर्म व्यवहार दृष्टीनें आत्म्याचे ठिकाणीं येतात. या विषयींचा विचार तुला पुढें सांगेन. तसेंच आकाश व पृथ्वी यांचे ठिकाणीं नसणारी जी अपरिच्छिन्नता, ती आत्म्याचे ठिकाणीं आहे. पृथ्वीचीं कार्यें चौदा भुवनें आहेत. त्यांतून पृथ्वी जशी अनुस्यूत आहे, तसें आत्मकार्य जो प्रपंच, त्यांत आत्मा अनुस्यूत आहे; म्हणून तो व्यापक आहे. आकाशास मूर्तद्रव्यसंयोगित्व जसें आहे, तसें आत्म्यास आहे, म्हणून व्यापक आत्माच विभु आहे, व तोच अपरिच्छिन्न आहे; म्हणून परिपूर्ण आहे, असें सिद्ध झालें. आत्म्याचें अद्वितीयत्व जें आम्हीं पूर्वीं सांगितलें, तेंच अपरिच्छिन्नाचें लक्षण होय. अपरिच्छिन्नाचें स्पष्ट लक्षण तुला आम्ही मागील प्रकरणांतून सांगितलेंच आहे. तथापि तेंच प्रसंगानुसार

आणखी एकवार स्पष्टपणें थोडक्यांत सांगतों. देश, काल, व वस्तु या परिच्छेदत्रयरहित आत्मा आहे; कारण सर्व देशांत आत्मा असल्यामुळें त्याचा देशेंकरून परिच्छेद होत नाहीं, तसेंच आत्मा नित्य असल्यामुळें तो सर्व काळ आहे, म्हणून त्याचा कालेंकरून अंत नाहीं. ज्याप्रमाणें रज्जूवर आरोपित सर्प रज्जूस परिच्छेदक नाहीं, किंतु तो रज्जुरूप आहे, त्याप्रमाणें आत्मसत्तेवर आरोपित आकाशादि वस्तु, आत्म्यास परिच्छेदक नाहींत, किंतु त्या आत्मसत्तास्वरूप आहेत, म्हणून आत्मा वस्तुपरिच्छेदशून्य आहे, व माझें तात्त्विक स्वरूप तोच आहे. ' अर्थात् देश, काल, वस्तुपरिच्छेदरहित अपरिच्छिन्न परिपूर्ण मी आहे. ' यद्यपि आत्मा संगी आहेसा भासतो, तथापि तें खरें नाहीं; कारण देहेन्द्रियादिकांच्या अध्यासानें आत्मा संगी आहेसा वाटतो. म्हणजे मी अमक्यासह होतों, तमक्यासह होतों, असें संगत्व आत्म्याचे ठिकाणीं प्रतीत होतें. परमार्थतः आत्मा संगरहित आहे. तो कसा, हें तुला उदाहरणानें दाखवितों. जसें, भ्रमकालीं, रज्जूवर आरोपित सर्पाचा संबंध असतांही, यथार्थरज्जुदृष्टीनें कालत्रयीं रज्जूशीं सर्पाचा संबंध नाहीं, असें सिद्ध होतें. तसें भ्रमकालीं आत्म्याचे ठायीं आरोपित देहेंद्रियादि प्रपंचाचा संबंध असतांही, परमार्थतः कालत्रयीं आत्म्याशीं देहेंद्रियादिप्रपंचाचा संबंध अथवा संग नाहीं, असें सिद्ध होतें. इतकेंच नव्हे, तर व्यवहारामध्यें सावयव पदार्थांचा अन्योन्याध्याससंबंध दृष्टोत्पत्तीस येतो. निरवयव पदार्थांशीं कालत्रयीं संग अथवा संबंध दिसून येत नाहीं. उदाहरणार्थ, निरवयव आकाशास पृथिव्यादिकांचा संग नाहीं. जर असता, तर जलसंयोगानें वस्त्र जसें ओलें होतें, तसें पृथिव्यादिकांचे धर्म आकाशाचे ठायीं दिसले असते. आतां स्थूलदृष्टीनें पृथिव्यादिकांशीं आकाश संयुक्त आहे असें भासलें, तरी आकाशास पृथिव्यादिकांचा संबंध नाहीं, हें वरील विचारानें उघड होतें. तसें द्राष्टांतीं भ्रांतिजन्य देहेंद्रियादिप्रपंचाशीं संयुक्त आत्मा आहे, असें भासलें, तरी आत्मा निरवयव असल्यामुळें संगरहित आहे. वरील दृष्टांतांत आकाश निरवयव आहे, असें जें आम्हीं तुला सांगितलें, तें व्यवहारदृष्ट्या सांगितलें. परंतु विचारांतीं

आकाशादि सर्व पदार्थ सावयवच असून ते फक्त भ्रांतीनें आत्म्याचे ठायीं आरोपित आहेत, असें सिद्ध होतें. आणि **जें ज्याच्यावर आरोपित असतें, तें तद्रूप असतें**, या नियमान्वयें आकाशादि सर्व-प्रपंच आत्मरूप आहे. अशाप्रकारें आत्मा अद्वितीय आहे, म्हणून असंग आहे. आणि माझें तात्विकस्वरूप तोच आहे. अर्थात् मी असंग आहे. जरी आत्म्याचे ठिकाणीं देहेंद्रियादिकअध्याससंयोगानें, मी स्नान केलें, मी जप केला, मी अग्निहोत्र केलें इत्यादि अनेक प्रकारचे कर्तृत्व भासतें, तरी विचारांतीं आत्मा कर्तृत्वशून्य आहे, असेंच सिद्ध होतें. कारण क्रियासंगीत्व, परिच्छिन्नत्व, व सावयवत्व वगैरे धर्म विकारी पदार्थांच्या आश्रयानें असतात. आत्मा तर निर्वि-कारी आहे, म्हणून तो असंग, अपरिच्छिन्न व निरवय आहे. त्याचे ठिकाणीं कर्तृत्व असणें शक्य नाहीं. अशा प्रकारें आत्मा अकर्ता आहे, आणि माझें तात्विक स्वरूप तोच आहे. अर्थात् मी अकर्ता आहे. मी भोजन केलें, मी अनेक भोग भोगिले, असा आत्म्याचे ठिकाणीं भोक्तृत्वव्यवहार दिसतो, पण तो भ्रांतिमूलक आहे. विचारानें पाहूं गेलें तर, आत्मत्वीं भोक्तृत्वव्यवहार नाहीं, असेंच दिसून येईल. कारण आत्मा अद्वितीय आहे, असें वरच सिद्ध झालें आहे. म्हणून त्याहून निराळें भोग्य नाहीं. व्यवहारांत भोक्त्याहून भोग्य भिन्न असतें, म्हणून भोक्ता भोग्याचा भोग घेतांना दिसतो. जसें व्यवहारांत भोक्ता आपला स्वतःचा भोग घेतांना केव्हांही दिसत नाहीं, तसें आत्मा भेदसंबंधशून्य असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं भोग्य वस्तु नाहीं. अर्थात् आत्मा अभोक्ता आहे. आणि माझें तात्विक स्वरूप तोच असल्यामुळें, मी अभोक्ता आहे. याप्रमाणें अद्वितीय, अपरिच्छिन्न, असंग, अकर्ता आणि अभोक्ता जो आत्मा, तो मी आहे, असें विचारानें निःसंशय जाणणें, हेंच ज्ञानाचें स्वरूप होय. हें ज्ञान ज्याचे ठिकाणीं आहे, तोच कृतार्थ, तोच विद्वान् आणि सर्वांस पूज्य व तोच जीवन्मुक्त आहे, असा शास्त्रसिद्धांत आहे.

शरीरत्रयविचार.

प्रकरण १५ वें.

रसादिपंचीकृतभूतसंभवं भोगालयं दुःखसुखादिकर्मणाम् ।
शरीरमाद्यन्तवदादिकर्मजं मयामयं स्थूलमुपाधिमात्मनः ॥२८॥
सूक्ष्मं मनोबुद्धिदशेंद्रियैर्युतं प्राणैरपंचीकृतभूतसंभवम् ।
भोक्तुः सुखादेरनुसाधनं भवेच्छरीरमन्यद्विदुरात्मनो बुधाः २९
अनाद्यनिर्वाच्यमपीह कारणं माया प्रधानं तु परं शरीरकम् ।
उपाधिभेदात्तु यतः पृथक् स्थितं स्वात्मानमात्मन्यवधारयेत्क्रमत्

रामगीता.

शिष्यः—स्थूल सूक्ष्म व कारण या तीन शरीरांचा जीवास संबंध आहे. ह्यांपैकीं स्थूलशरीर हें कर्मजन्य आहे; व अस्ति, वर्धते, इत्यादि षड्विकार त्याचे ठिकाणीं प्रत्यक्ष आहेत. म्हणून स्थूलास शरीर म्हणणें अन्वर्थक आहे. तसेंच सूक्ष्मशरीर हें अज्ञानाचें कार्य आहे. या दृष्टीनें अस्ति जायते वगैरे षड्विकार तूर्त त्याचे ठिकाणीं ग्रहण करून त्यास आम्ही शरीर म्हणतों. परंतु याविषयीं माझी वृत्ति साशंक आहे. तसेंच तिसरें कारणशरीर म्हणजे अज्ञान, त्याची उत्पत्ति शास्त्रकारांनीं मुळींच अंगीकारिली नाहीं. उलट, त्या अज्ञानास शास्त्रकारांनीं अनादि म्हटलें आहे. आणि जें अनादि असतें, तें अनंत असतें, म्हणून जन्मादि षड्विकार जे शरीरधर्म, ते अज्ञानाच्या ठिकाणीं संभवत नाहींत, तर मग त्यास शरीर कसें म्हणावें ?

गुरुः—अरे, अज्ञान अनादि असल्यामुळें, त्यास आरंभ म्हणजे जन्म नाहीं. ही गोष्ट जरी खरी आहे, तरी अनादि जें असतें, तें अनंत असतें, हा मात्र नियम नाहीं. न्यायमतामध्यें घटप्रागभावास (घट उत्पन्न होण्याच्या पूर्वींचें स्वरूप) अनादि मानतात. तरी त्याचा

घटोत्पत्तीनें अंत होतो. त्याप्रमाणें कारणशरीररूप अज्ञान जरी अनादि आहे, तरी त्याचाही ब्रह्मैक्यज्ञानानें अंत होतो. आतां एवढें खरें कीं, अज्ञान अनादि असल्यामुळें, त्यास आरंभ म्हणजे जन्म नाहीं. तरी अस्ति, वर्धते, विपरिणमते, अपक्षीयते, विनश्यति हे पंच विकार त्याचे ठिकाणीं आहेत, तें कसें, याचा स्पष्ट विचार तुला सांगतों. मी अज्ञानी आहे, असें अज्ञ जन म्हणतात. यावरून अज्ञानाच्या अस्तित्वाचा त्यांना अनुभव आहे. बहिर्मुख व विषयासक्त जीवांच्या ठिकाणीं अज्ञानाची वृद्धि दिसते. तामसयोनींचे ठिकाणीं अज्ञानाच्या सीमेची वाढ दिसते. व मुमुक्षूचे ठिकाणीं त्याचें क्षीणत्व दिसतें. आणि मुक्तांच्या ठिकाणीं त्याचा अंत दिसतो. सूक्ष्मशरीराचाही असाच प्रकार आहे. सूक्ष्म, हें अज्ञानाचें कार्य असल्यामुळें, त्यास आरंभ म्हणजे जन्म आहे, त्याचें अस्तित्व सर्व प्राण्यांचे ठिकाणीं सिद्ध आहे. अज्ञानी व विषयासक्त जीवांचे ठिकाणीं कामक्रोधादि सूक्ष्म विकारांचा योग असल्यामुळें सूक्ष्मशरीराची वृद्धि आहे. पामराचे ठिकाणीं त्याची पूर्ण वाढ आहे. सुषुप्तींत अथवा मुमुक्षूंचे ठिकाणीं सूक्ष्मशरीराचें क्षीणत्व आहे. व मुक्तांचे ठिकाणीं त्याचा अंत (बाध) आहे. अशा प्रकारें उभयतांचें ठिकाणीं शरीरधर्म असल्यामुळें. कारण व सूक्ष्म यांस शरीर म्हणणें अन्वर्थक आहे.

शिष्यः—जसें मनुष्य हा जीर्ण वस्त्राचा त्याग करून वेळोवेळीं नव्याचें ग्रहण करितो; तसें जीवात्मा पूर्वकर्मानुरूप स्थूळ शरीराचा त्याग करून वेळोवेळीं नव्याचें ग्रहण करितो. या दृष्टीनें पाहूं गेलें तर, अनादिकालापासून मुक्तीपर्यंत जीवात्म्यास अनंत स्थूलशरीरांचा योग होतो, असें दिसतें. आणि सूक्ष्मशरीर मुक्तीपर्यंत एकच असतें, तें बदलत नाहीं, असें कां ? दुसरें असें कीं, वर आपण म्हटल्याप्रमाणें सूक्ष्मशरीरास जन्म मानल्यानें जीवाचें अनादित्व सिद्ध होत नाहीं. कारण सूक्ष्म शरीरांत मुख्य असणारे साभास अंतःकरणविशिष्ट चैतन्य जीव आहे. अर्थात् विशेषणस्थानीं असणाऱ्या साभास अंतःकरणाचा आरंभ म्हणजे जन्म मानल्यानें, विशिष्ट जो जीव, त्याचाही जन्म सिद्ध होतो. आणि असें झाल्यानें जीव अनादि आहे, असें सांगणाऱ्या

शास्त्रास वैय्यर्थ्य येतें. तिसरें असें कीं, कोणत्याही पदार्थाची उत्पत्ति कर्मापासून होते. या न्यायानें सूक्ष्म शरीराची उत्पत्ति कर्मापासूनच होते, असें अंगीकाराल तर सूक्ष्मशरीर कर्मजन्य होईल. तसें न अंगीकाराल तर, व्यवहारामध्यें सर्व पदार्थांची उत्पत्ती कर्मापासून होते, हा जो दृष्ट अनुभव आहे, त्यास विरोध येईल. हा विरोध न यावा, म्हणून सूक्ष्मशरीर कर्मजन्य आहे, या पक्षाचें जर ग्रहण कराल, तर वर मी म्हटल्याप्रमाणें अनंत स्थूलशरीरांचा जीवात्म्यास जसा योग होतो, तसें अनंत सूक्ष्म शरीराचा जीवात्म्यास योग होईल; व असें झाल्यानें सूक्ष्मशरीर एक आहे, व तें कर्मजन्य नाहीं, असें सांगणाऱ्या शास्त्रवचनास विरोध येईल.

गुरुः—सूक्ष्मशरीर कर्मजन्य असून, तें मुक्तीपर्यंत एकच असतें, या पक्षाचें ग्रहण करून जीवाचें अनादित्वही आम्ही सिद्ध करतो. तसेंच या पक्षानें सूक्ष्मशरीर एक असून तें कर्मजन्य नाहीं, असें सांगणाऱ्या शास्त्रवचनास येणाऱ्या विरोधाची निवृत्ति करून, एकवाक्यता करितो. सूक्ष्मशरीराची उत्पत्ति सांगणाऱ्या शास्त्रांचा अभिप्राय असा आहे कीं, सूक्ष्मशरीर हें अनात्मकार्य आहे, आणि प्रलय काळीं तें कारण अज्ञानांत लीन होऊन असतें, म्हणून सूक्ष्मशरीरउपाधीवान् जीवही तेथें संस्काररूपानें असतो. अर्थात् या अभिप्रायानें जीवाचें अनादित्व नष्ट होत नाहीं, तसेंच सूक्ष्मशरीर प्रलयकाळीं कारण-अज्ञानांत लीन होऊन असतें, म्हणून त्याची उत्पत्ति संभवत नाहीं. लोकव्यवहारांत कारण जी मृत्तिका, तिचे ठिकाणीं नसणारा जो घट, त्याची कुलालक्रियेनें उत्पत्ति दिसते. सारांश स्थूल दृष्टीनें पाहूं गेलें तर, कारणाचे ठिकाणीं नसलेल्या कार्याची कारणापासून उत्पत्ति होते, पण कारणाचे ठिकाणीं असलेल्या कार्याची उत्पत्ति संभवत नाहीं, असें दिसतें.

शिष्यः—अहो, नाहीं ती वस्तु, असत् म्हणतां व त्याची उत्पत्ति अंगीकारितां, असें जर असेल, तर असत् शशविषाणाची उत्पत्ति झाली पाहिजे, पण तसें तर होत नाहीं. म्हणून असताची उत्पत्ति स्वीकारतां येत नाहीं.

गुरुः—वर आम्ही जें म्हटलें तें स्थूल दृष्टीनें पाहणारास दिसतें असें तुला आम्ही सांगितलें असूनही तूं ही शंका कशी घेतोस ? अरे, लोकव्यवहारामध्यें, आहे त्याचीच उत्पत्ति होते. नाहीं त्याची उत्पत्ति मानण्यांत, अभावापासून भावाची उत्पत्ति होते, असें होईल; हें शास्त्रदृष्टीनें अगदीं असंभवनीय आहे. आहे त्याचीच उत्पत्ति होते, हें तुला उदाहरणांनीं दाखवितो. घट करणारा कुलाल मृत्तिकाच मिळवितो. तसेंच पट विणणारा कोष्टी तंतू संपादन करितो. लोण्याची इच्छा करणारा मनुष्य दूध घेतो. तेलाची विक्री करणारा तेली तिळ संपादन करितो. यांतील हें इंगित आहे कीं, घट होण्याची शक्ति मृत्तिकेंत आहे. वस्त्र होण्याचा धर्म तंतूंत आहे. लोणी हें सामान्यत्वानें दुधांत आहे, व तेल हें तिळांत आहे. म्हणून घटपटांची उत्पत्ति करणारे, नियमेंकरून त्या त्या कारणांचें ग्रहण करितात. जर मृत्तिका, तंतू वगैरे कारणांचे ठिकाणीं घटपटादिकांच्या अस्तित्वाचा सामान्यतः अंगीकार केला नाहीं, तर अमुक कार्याचें अमुक कारण आहे, असें ठरवितां येणार नाहीं. हव्या त्या कार्याची हव्या त्या कारणापासून उत्पत्ति होते, असें असेल, तर लोकव्यवहारांमध्यें घटोत्पत्ति करणाऱ्या कुलालानें मृत्तिकेचा संग्रह न करितां, तंतूंचा संग्रह केला असता; तसेंच लोण्याची इच्छा करणारानें तिळ मिळविले असते; व तेलाची उत्पत्ति करणारें दूध जमा केलें असतें. त्या त्या कारणापासून म्हणजे मृत्तिकेपासून पटाची उत्पत्ति, व तंतूपासून घटाची उत्पत्ति, व तिळापासून लोण्याची उत्पत्ति आणि दुधापासून तेलाची उत्पत्ति झाल्याचा व्यवहार दृष्टोत्पत्तीस आला असता; पण असा व्यवहार घडलेला कोणाला कोठें कधींही दिसला नाहीं. म्हणून ज्या ज्या कार्याचें जें जें नियत कारण आहे, त्या त्या कारणापासून तें तें कार्य होतें, हें मात्र सर्वत्र अनुभवसिद्ध आहे. यावरून जें कार्य ज्या कारणांत लीन आहे, त्या कारणापासून त्या कार्याची उत्पत्ति होते, व त्याचें तें नियत कारण समजलें जातें. सारांश, जें कार्य कारणांत लीन आहे, त्याच कार्याची उत्पत्ति होते, हें वरील उदाहरणावरून सिद्ध झालें. आतां, कारणांत असलेल्या कार्याची उत्पत्ति कशी होते, हें, व कारणापासून

कार्य उत्पन्न झाल्यावर कार्यकारणाचा भेद कसा असतो, हें तुला बीज-वृक्षदृष्टांतानें सांगतों. नामरूपात्मक व्यक्त दिसणारा वृक्ष, हा पूर्वी कारणभूत बीजांतच लीन होता, तोच व्यक्तनामरूपानें बीजापासून प्रगट झाला. तसें प्रलयकालामध्यें कारणअज्ञानांत लीन असणारें जें सूक्ष्मशरीर, त्याची नामरूपात्मक उत्पत्ति होते. हेंच उघड सांगावयाचें म्हणजे, जें अनभिव्यक्तनामरूपात्मक असतें, तें कारण (उपादान) होय, व जें अभिव्यक्तनामरूपात्मक असतें, तें कार्य होय, असा हा कार्यकारणामधील भेद आहे.

शिष्यः—अहो, हा कार्यकारणामधील भेद कळला. पण येथें अशी शंका येते कीं, अनाभिव्यक्तनामरूपात्मक कार्याची आपोआप उत्पत्ति होते, किंवा उपादान कारणाच्या क्रियेनें कार्याची उत्पत्ति होते?

गुरुः—तुझ्या प्रश्नाप्रमाणें कारणापासून कार्याची आपोआप उत्पत्ति अंगिकारिली, तर मृत्तिकेपासून घटकार्याची आपोआप उत्पत्ति झाली पाहिजे, पण तसें तर होत नाहीं, म्हणून उपादान कारणापासून कार्याची आपोआप उत्पत्ति मानणें असंगत आहे. उपादान कारणाच्या क्रियेनें कार्याची उत्पत्ति होते, असें गृहीत धरलें तर मृत्तिकेचे क्रियेनें घटकार्याची उत्पत्ति झाली पाहिजे. पण असें कोठें होत नाहीं. म्हणून उपादान कारणाच्या क्रियेनें कार्योत्पत्ति होते, हेंही असंगत आहे. घटकार्य हें, त्याचें उपादानकारण जें मृत्तिका, तद्रूप असतांही, आपल्या अभिव्यक्तीसंबंधानें कुलालक्रियेची अपेक्षा करितें, हें आम्ही पूर्वी सांगितलेंच आहे. असो. वर सांगितलेल्या युक्तीनें आत्म्यास जीवदशेविषयीं उपाधीभूत जें सूक्ष्मशरीर, तें कारणात्मक अज्ञानांत लीन आहे, असें सिद्ध होतें. म्हणून, सूक्ष्मशरीराच्या उत्पत्तीचा अंगीकार करूनही, जीवाच्या अनादित्वाची हानी झालीं नाहीं. सूक्ष्मशरीराच्या उत्पत्तीचा अंगीकार कराल, तर जीवाचें अनादित्व नष्ट होईल, ही जी तुझी एक शंका होती, तिचें आम्ही वर म्हटल्या प्रमाणें उत्तर दिलें. आतां तुझा दुसरा प्रश्न असा होता कीं, सूक्ष्मशरीर जर जन्य आहे, तर त्यास स्थूलशरीरासारखें कर्मजन्यत्व व परंपरेनें अनेकत्व असलें पाहिजे. जर तुम्ही सूक्ष्मशरीर कर्मजन्य

आहे, असा अंगीकार कराल, तर शास्त्रांमध्यें " सूक्ष्मशरीर कर्मजन्य नाहीं, व तें एक आहे," असा जो उल्लेख केला आहे, त्यास विरोध येईल. या तुझ्या शंकेचें समाधान सांगतों; जितक्या म्हणून जन्यवस्तु आहेत, तितक्या दोन प्रकारच्या कर्मांनें निर्माण होतात. तीं दोन प्रकारचीं कर्में कोणतीं म्हणशील तर, एक सामान्य व दुसरें विशेष. सूक्ष्मशरीर सामान्यकर्मजन्य आहे. या सिद्धांतानें शास्त्रास विरोध येत नाहीं. आणि जेवढें म्हणून जन्यमात्र आहे, तेवढें सर्व कर्मजन्य आहे, याही नियमाचा भंग होत नाहीं. सामान्यकर्मजन्य वस्तु व्यवहारामध्यें एकच असते, व विशेषकर्मजन्य वस्तू अनेक असतात. या अभिप्रायानेंच सूक्ष्मशरीर सामान्यकर्मजन्य आहे, म्हणून तें एक आहे, असें सांगितलें आहे.

शिष्य:—व्यवहारामध्यें सामान्यकर्मजन्य वस्तु एक असते, व विशेषकर्मजन्य अनेक असतात, हें कसें ?

गुरु:—व्यवहारामध्यें साम.न्यकर्मजन्य पृथ्वी आहे, म्हणून ती प्रलयकालापर्यंत एकच असते. हा एक सिद्धांत तूं लक्षांत ठेव, कीं, जगांत जितक्या वस्तु आहेत, तितक्या जन्य असून जड आहेत, व त्या सर्व जीवास भोग्य आहेत; आणि हा नियम आहे कीं, जीवाचें जें भोग्य, तें कर्मजन्य असावयाचें; कारण पुण्यकर्म व पापकर्म असें दोन प्रकारचें कर्म आहे; या उभयभेदात्मक कर्माचीं फलें सुखदुःखें हीं आहेत; हीं फलें अनुकूल व प्रतिकूल वस्तूंच्या आश्रयानें होतात; यास्तव जगनिष्ठ पदार्थ कित्येकांस अनुकूल होऊन सुखकारक होतात, आणि कित्येकांस प्रतिकूल होऊन दुःखकारक होतात. प्रलयकालीं अज्ञानांत लीन असलेलीं सर्व जीवांचीं कर्में जेव्हां फलोन्मुख होतात, तेव्हां तीं फलभूत जीं सुखदुःखें, त्यांचें साधन जो आकाशादि प्रपंच, त्याची उत्पत्ति करून जीवांस सुखदुःखें देतात; अशा तऱ्हेनें सर्व जग जीवांच्या सामान्य कर्मांनीं जन्य आहे.

शिष्य:—सृष्टीच्या स्थितिकालांत जीव व त्यांचेकडून होणारीं कर्में उघड दिसतात, तशीं प्रलयकालांत जीव व त्यांचीं कर्में दिसत

नाहींत, असें असतां, जीवांच्या कर्मांमुळें आकाशादि प्रपंचाची उत्पत्ति होते, हें कसें ?

गुरुः—अरे, जीव आपापल्या कर्मवासनासहित जसे सुषुप्तीमध्यें लीन होऊन राहतात, तसे प्रलयकालामध्यें अज्ञानांत लीन होऊन असतात; जर प्रलयकालांत जीवांच्या कर्मवासनांचा अभाव मानला, तर पूर्वजन्मामध्यें जीवानें केलेलें कर्म व त्याचें फल भोगावांचून नाहींसें झालें पाहिजे; तसेंच पूर्वकल्पामध्यें न केलेल्या कर्माचें फल या कल्पामध्यें प्राप्त झालें पाहिजे; पण असें शास्त्रांत कोठेंही सांगितलें नाहीं; एकही कारण (साधन) नसतां जगत् उत्पन्न झालें, असें म्हणशील, तर मुक्तपुरुषाची उत्पत्ती झाली पाहिजे. दुसरें असें कीं, जगामध्यें मनुष्य, देव, तिर्यक्, ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, गरीब व श्रीमंत इत्यादि भेद नाहींसे झाले पाहिजेत, असे दोष येतील; म्हणून प्रलयकालामध्यें जीवांचीं कर्में संस्काररूपानें असतात, व त्यापासून आकाशादि प्रपंचाची उत्पत्ती होते, हें मानणें सयुक्तिक असून सशास्त्र आहे. याप्रमाणें आकाशादि जग उत्पन्न झालें, तरी तें अज्ञानाचा विकार असल्यामुळें, पुन्हां प्रलयकालीं आपल्या कारणांत (अज्ञानांत) लीन होऊन रहातें; नंतर कल्पारंभीं पूर्ववत् आकाश, वायु तेज, जल, आणि पृथ्वी, हीं जशीच्या तशी उत्पन्न होतात; तसेंच प्रलयकालामध्यें सूक्ष्मशरीरविशिष्ट जीव आपापल्या कर्मवासनांसह लीन होऊन असतात, ते पूर्वकल्पामध्यें असल्याप्रमाणें जसेच्या तसे कल्पारंभीं प्रगट होतात. अशा प्रकारें आकाशादि सर्व जग भोगसाधन, व त्याचे भोक्ते जीव, प्रत्येक कल्पांत उत्पन्न होतात; म्हणून सूक्ष्म शरीर प्रत्येक जीवांचें मुक्तीपर्यंत एकच असतें.

शिष्यः—अहो, ह्या तुमच्या म्हणण्यानें मुक्तीनंतर सूक्ष्मशरीरें अनंत असतात, असें होईल.

गुरुः—अरे, तूं म्हणतोस तसें संभवत नाहीं; कारण, मुक्तीनंतर सूक्ष्मशरीरच जर सत्यत्वानें राहत नाहीं, तर तुझी ही शंका योग्य नाहीं; अशा प्रकारें सूक्ष्मशरीर हें आकाशादितत्वाप्रमाणें सामान्यकर्मानें

उत्पन्न होतें, म्हणूनच जीवास मुक्तीपर्यंत एकाच सूक्ष्मशरीराचा योग असतो, असें शास्त्र सांगते.

शिष्यः—येथें अशी एक शंका उत्पन्न होते कीं, कल्पारंभीं आकाशादि तत्त्वें, सर्व प्राण्यांच्या कर्मानें उत्पन्न होतात, म्हणून त्यांस सामान्यकर्मजन्यत्व असून, प्रलयकालापर्यंत तीं एकएकच राहतात, व प्रलयकालीं तीं आपल्या कारणांत लीन होऊन, कल्पारंभी जशींच्या-तशीं उत्पन्न होतात, हें तुमचें म्हणणें यथायोग्य आहे; तसें कल्पारंभीं प्रत्येक जीवाचें सूक्ष्मशरीर सर्व जीवांच्या कर्मानें उत्पन्न होत नाहीं, म्हणून तें सामान्यकर्मजन्य नाहीं; असें असून तुम्हीं त्यांस सामान्यकर्मजन्य कसें म्हणतां, व तें मुक्तीपर्यंत एकच असतें, हें कसें?

गुरुः—अरे, कल्पारंभीं सर्व जीवांच्या कर्मानें आकाशादि तत्त्वें जशीं निर्माण होतात, तशीं त्यापासून सर्वांचीं सूक्ष्मशरीरें निर्माण होतात; याचें तात्पर्य हें कीं, आकाशादि तत्त्वें व सर्वांचीं सूक्ष्मशरीरें हीं सर्व जीवांच्या कर्मानें एकाच वेळीं निर्माण होतात, म्हणून आकाशादि तत्त्वें प्रलयकालपर्यंत तींच तीं असतात; तशीं सर्वांचीं सूक्ष्मशरीरें प्रलयकाल-पर्यंत तींच तीं असतात, व प्रतिकल्पाच्या ठिकाणीं आकाशादि तत्त्वें व सर्वांचीं सूक्ष्मशरीरें वर सांगितल्याप्रमाणें सामान्यकर्मानें जशींच्या तशीं निर्माण होतात; नंतर सर्व जीवांचीं सूक्ष्मशरीरें हीं कल्पारंभा-पासून प्रलयकालपर्यंत स्थूलशरीरद्वारां पुण्यपापात्मक कर्में करून व त्यांचीं फलें जीं सुखदुःखें, त्यांचा जीवास भोग देत देत, प्रलयकालीं आपल्या कारणांत लीन होऊन रहातात. अशाप्रकारें सर्व जीवांचीं सूक्ष्मशरीरें सामान्य कर्मजन्य असल्यामुळें, प्रतिकल्पाच्या ठिकाणीं तींच तीं असून, मुक्ती पर्यंत नित्य रहातात.

शिष्यः—प्रलयकालीं आपल्या कारणांत लीन असलेलीं सूक्ष्म-शरीरें कर्मापेक्षेनें उत्पन्न होतात, हें कसें?

गुरुः—काष्ठपाषाणांमध्यें लीन असलेला अग्नि मंथनादि कर्मानें उत्पन्न होतो, तसें कारणात्मक असलेली सूक्ष्मशरीरें कर्मानेंच कार्याच्या आकारानें उत्पन्न होतात; येथपर्यंत, सामान्य कर्मजन्य जें असतें, तें एक असतें, याविषयींचा तुला विचार सांगितला; आतां

विशेषकर्मजन्य अनेक असतात, हें तुला उदाहरणानें सांगतों; कुलाल हा अनेक घटउत्पत्तीकरितां एक मोठा मृत्पिंड तयार करतो, व त्याचें अनेक घट करितो; कुंभारानें केलेल्या या अनेक घटांतून समान असा एकच मृत्पिंड आहे; यास्तव तो सामान्यकर्मजन्य आहे; कुलालाच्या ज्या क्रियेपासून अनेक घट निर्माण झाले, तें क्रियारूप कर्म विशेष कर्म आहे, म्हणून त्याचें कार्य घट ही अनेक आहेत, हें सर्वानुभवसिद्ध आहे; तसें सर्व जीवांचीं सूक्ष्मशरीरें सामान्यकर्मजन्य आहेत, म्हणून मुक्तीपर्यंत सर्व जीवांना तीं एकएकच असतात, हें आम्हीं तुला वर सांगितलेंच आहे. स्थूलशरीरें हीं विशेषकर्मजन्य असल्यामुळें, मुक्तीपर्यंत तीं जीवात्म्यास अनेक प्राप्त होतात. यांत येवढा सिद्धांत निघाला कीं, विशेषकर्मानें मुक्तीपर्यंत अनंत स्थूलशरीरें घ्यावीं व टाकावीं लागतात; हा ग्रहणत्याग जीवात्म्याचें एक सूक्ष्मशरीरच करीत असतें; पूर्वकर्मानुरूप सूक्ष्मशरीरानें स्थूलशरीराचें ग्रहण केलें, म्हणजे लोकव्यवहारांत यांस जन्म म्हणतात, आणि त्याचा त्याग केला म्हणजे मृत्यु म्हणतात. अशाप्रकारें स्थूलशरीराच्याच ठिकाणीं जन्ममृत्यूंची प्रत्यक्षता आहे. ती सूक्ष्मशरीराचें ठिकाणीं नाहीं. अज्ञानानें प्राप्त सूक्ष्मशरीरअध्यासद्वारां आत्म्यास अनंत स्थूलशरीराचा योग होतो, असें असून आत्मा जन्मतो व मरतो, असें जें जीवात्म्यांस वाटतें, तें मोहानें होय. विचारानें पाहणारास स्थूलशरीरासच जन्ममृत्यु आहे, असें दिसून येईल. सूक्ष्मशरीरास स्थूलशरीराध्यासावांचून जन्ममरण नाहीं; तसेंच आत्म्यास मोहावांचून जन्ममरण नाहीं, वर केलेल्या सिद्धांतावरून असें निघतें कीं, जीवास स्थूलशरीरें अनंत मिळतात, सूक्ष्म व कारणशरीर हीं एकएकच असतात. सारांश स्थूल, सूक्ष्म व कारण ही तीन शरीरें आत्मा नाहींत, हें सिद्ध झालें. जसें एखाद्या गृहस्थानें आपल्या अंगावर सदरा, कब्जा व अंगरखा असें एकावरएक तीन कपडे धारण करावे, तसें आत्म्यानें हीं तीन शरीरें धारण केलीं आहेत. तीन कपडे आपल्या अंगावर धारण करणारा वरील गृहस्थ, कपडे व कपड्यांच्या ठिकाणीं असणाऱ्या गुणदोषांहून भिन्न आहे; तसें, स्थूल सूक्ष्म व

कारण या तीन शरीरांहून व तीन शरीरांच्या धर्मांहून आत्मा भिन्न आहे. असा वास्तविक प्रकार असतांना, लोकव्यवहारामध्यें देवदत्तास गृहस्थ, क्षत्रिय, धनी, असें म्हणतात; तसें आत्म्यासही, शरीरी, देही, प्राणी, असें म्हणण्याचा व्यवहारामध्यें प्रघात आहे. यद्यपि दृष्टांतामध्यें देवदत्तास गृहस्थ, क्षत्रिय, धनी म्हणण्याचा व्यवहार आहे, तरी देवदत्त गृहस्थादिक नाहीं व त्यांच्या विकारांचाही त्यास स्पर्श नाहीं; तसें शरीरी, देही, प्राणी, असें म्हणण्याचा व्यवहार जरी आत्म्याचें ठिकाणीं होतो, तरी तो शरीरादिक नाहीं, व शरीरनिष्ठ विकारांचा त्यास स्पर्श होत नाहीं; अशा प्रकारें शरीरत्रय व त्यांच्या विकारांपासून आत्मा भिन्न आहे, असें वर सांगितलेल्या विचारावरून जाणावें.

शिष्यः—अशा प्रकारें वारंवार विचार केला, तरी तीं शरीरें आत्मा नव्हत, असें अनुभवास येणें कठीण आहे. म्हणून शरीरें तीनच आहेत व तीं आत्मा नाहींत, आणि शरीरत्रयाचे विकार आत्म्यास स्पर्श करीत नाहींत, याविषयीं विशेष युक्तीनें प्रतिपादन करावें.

गुरुः—सर्व जीवांचीं स्थूलशरीरें प्रत्यक्ष आहेत. तीं नाहींत, असें कोणासही वाटत नाहीं. या प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या स्थूलशरीरांसच चार्वाक व पामर आत्मा म्हणतात; परंतु हें यथार्थ नाहीं. याचा विचार तुला सांगतों; सूक्ष्मशरीरअध्यासानें जीवत्वदशेस पावलेला आत्मा, सूक्ष्मशरीरद्वारां स्थूलशरीराचा अध्यास घेतो; म्हणजे स्थूलशरीर मी आहे, असा निश्चय करितो. त्यास झालेल्या पुत्राच्या दृष्टीनें त्यास पिता हें नांव प्राप्त होतें; त्या पित्याचें स्थूलशरीर मृत झालें, म्हणजे स्त्रीपुत्रादिक जे कोणी त्याचें संबंधीं आहेत, ते त्या मृत शरीरास पोटाळून रडतात, आणि त्यांतील पुत्रादिक असें म्हणतात कीं, आमचा बाप आम्हांला सोडून गेला, तसेंच इतर स्नेहसंबंधीं पुत्रास म्हणतात कीं, तुझा बाप गेला हें फार वाईट झालें, असें म्हणून सर्वच रडूं लागतात. त्या रडण्यांत पुत्र इतरांजवळ असेंही उद्गार काढतो कीं, माझा बाप सर्व ऐश्वर्य सोडून नेसलेल्या धोतराचाही त्याग करून आम्हांस ‘ जातो ’ वगैरे कांहीं न विचारता गेला. चार्वाकांच्या मताप्रमाणें स्थूलशरीरच जर आत्मा असेल, तर पुत्रा-

दिकांच्या जवळ पित्याचें मृत स्थूलशरीर आहे, व तें धोतर नेसलेलें असें धोतरासहित आहे. मग आमचा पिता गेला आणि तो धोतराचाहि त्याग करून गेला, असें पुत्रादिकांस कां वाटावें ? व असे उद्गार त्यांनीं इतरांजवळ कां काढावे ? ह्या एका दृष्टीनें स्थूलशरीर आत्मा नाहीं, म्हणून ते पिता या शब्दाचा अर्थही नाहीं. जर स्थूलशरीर आत्मा असतें, तर पिता या शब्दाचा अर्थही तेंच झालें असतें; अर्थात् पिता हें स्थूलशरीर नसून, ह्या स्थूलास टाकून कर्मानुसार लोकांतरास गेलेले जें, तेंच पितृशब्दाचें वाच्य आहे, असें येथील लोक व्यवहारानें दिसतें. तें कसें, हें आणिक एका दृष्टीनें तुला सांगतो; पितृशरीर जिवंत असतांना पुत्रानें पित्यास कांहीं वाउगें बोललें अगर पित्याच्या शरीरास कांहीं इजा केली, तर पुत्र शास्त्रवचनावरून दोषी होतो; पण तेंच पित्याचें शरीर मृत झाल्यानंतर, पुत्र त्याचें दहन करितो; पित्याचें मृतशरीर पुत्रानें सर्व जाळून टाकलें, तरी त्यासंबंधानें शास्त्र किंचितही दोष सांगत नाहीं. जर चार्वाक म्हणतात, त्याप्रमाणें स्थूलशरीरच आत्मा असेल, तर पित्याला अग्नि देणाऱ्या पुत्रास पितृहत्येचें पातक लागलें पाहिजे व त्या योगानें पुत्रास नरकगती झाली पाहिजे; स्मशानांत आलेल्या आप्तसंबंधी व इष्टमित्रांनीं पुत्रास असें म्हटलें पाहिजे होतें कीं, तूं पितृहत्यारी आहेस, पण यांतील एकही प्रकार घडत नाहीं. पित्याचें मृत शरीरास दहन करणाऱ्या पुत्रास पितृहत्येचा दोष लागून त्यास अखेर नरकगति होतें, असें शास्त्रांत कोठेही सांगितलें नाहीं. उलट पित्याचे मृतशरीरास पुत्रानें अग्नि दिला नाहीं, तर पुत्रास दोषप्राप्ती होते, असें शास्त्र सांगतें. असें, कोणी एक राजा आपल्या लवाजम्यासहवर्तमान शिकारीकरितां वनांत गेला, व तेथें एक सुस्थळ पाहून त्यानें राहुट्या, तंबू वगैरे दिले, व तेथें पांच चार दिवस मुक्काम केला. तेवढ्या अवधींत राजानें पुष्कळ शिकार संपादन केली, नंतर तेथून राजेसाहेबानीं कूच केलें; पण जातेवेळीं नोकरास असा हुकूम फरमाविला कीं, ' येथील राहुट्या तंबु वगैरे सर्व काढून तुम्हीं अमुक ठिकाणीं घेऊन जावें. ' या राजाच्या हुकमाप्रमाणें नोकरांनीं तेथील राहुट्या, तंबू मोडून

टाकले नाहींत व नेलेही नाहींत, तर ते राजाचे गुन्हेगार होतात, व राजा त्यांना शिक्षा करितो. तसेच पित्याचें मृतशरीर जर पुत्रानें दहन केलें नाहीं, तर तो शास्त्राचा गुन्हेगार होऊन, त्यास अधोगतीची शिक्षा मिळते; पण पुत्रानें जर पित्याच्या मृतशरीरास अग्नि दिला तर त्यासंबंधानें प्रत्यवायदोष नाहींच, पण उलट इतर लोक त्यास असें म्हणतात कीं, 'तूं आपल्या पित्यास ऊर्ध्वगति दिलीस.' असो, अशा ह्या लोकव्यवहाराच्या दृष्टीनें "पितृ" शब्दाचा अर्थ पित्याचें स्थूलशरीर नसून, स्थूलशरीरास टाकून लोकांतरास गेलेलें जें तत्व, तेंच पिता या शब्दाचें वाच्य आहे, असें सिद्ध होतें.

शिष्यः—असें जर आहे, तर स्थूलशरीरास पिता मानून त्याची पुत्र शुश्रूषा करितो, ती न केली पाहिजे.

गुरुः—वर आम्ही 'पितृ' शब्दाचें वाच्य जें सांगितलें, त्याचा जोंपर्यंत स्थूलशरीरांत वास आहे, तोंपर्यंत तें पितृशरीर आहे. त्याचें प्रीतिनिमित्त पित्याच्या शरीराची पुत्र शुश्रूषा करितो. केवळ स्थूलशरीराच्या प्रीतीनें पुत्र सेवा करीत नाहीं. जसें राजगृहामध्यें असलेल्या राजाच्या प्रीतीनें राजसेवक राजगृहास चुना देतात, अनेक प्रकारचें रंग देतात व चित्रें काढितात; अशाप्रकारें राजगृहास राजाकरितां, सुशोभित करितात, केवळ गृहाचें प्रीतिकरितां गृह कोणी सुशोभित करीत नाहीं; तसें स्थूलशरीरांत असलेलें पितृशब्दवाच्य जें तत्व, त्याच्या प्रीतीनें पुत्र स्थूलशरीराची सेवा करितो. आतां मोहानें पितृशब्दाच्या अर्थासारखें स्थूलशरीर जरी भासलें, तरी स्थूलशरीरामध्यें असणारा जो अर्थ, तोच पितृशब्दाचा अर्थ आहे, हें पुढें सांगण्यांत येणाऱ्या शास्त्ररहस्यावरून दिसून येईल. जसें परगांवीं असलेल्या पित्याचीं धोतरें फाटलीं आहेत व असें पुत्रानें ऐकून पित्याकडे पुत्रानें लगेच नवीन धोतरें पाठविलीं व तीं पित्यास प्राप्त झालीं, तसें ब्राह्मणादिकांस दिलेलीं वस्त्रें लोकांतरास गेलेल्या पित्यास आच्छादनार्थ प्राप्त होतात, असें शास्त्र सांगत आहे, म्हणून पिता मेल्या दिवसापासून एकवर्षपर्यंत, त्याची दशदानादि क्रिया, मासिक, वर्षश्राद्धें इत्यादि पुत्र करितो. पुढें जोंपर्यंत पुत्र जिवंत आहे, तोपर्यंत तो

अष्टकादिक श्राद्धें व पुण्यक्षेत्रामध्यें तीर्थश्राद्धें वगैरे करितो; यावरून स्थूलशरीरास सोडून लोकांतरास जे गेले, तेंच पितृशब्दाचा अर्थ आहे, व तेंच सूक्ष्मशरीर आहे. स्थूलास टाकून सूक्ष्मशरीर लोकांतरास जातें, म्हणून तेंच पितृशब्दाचें वाच्य आहे, हें उघड होतें.

शिष्य:—स्थूलाचा त्याग करून लोकांतरास जाणारें जें तत्व, तें चेतन आहे, किंवा अचेतन आहे ? जर अचेतन असेल, तर पितृशब्दाचें वाच्य होणार नाहीं, आणि चेतन असेल तर एक आत्माच आहे, आणि तो आकाशाप्रमाणें व्यापक आहे. व्यापक आत्म्याचें ठिकाणीं या लोकांतून त्या लोकांत जाण्यायेण्याचा व्यवहार घडत नाहीं; तसेंच आत्मा निरवयव आहे, म्हणून तो कर्मादिसंस्कारास आश्रय होत नाहीं. आणि कर्मादिसंस्कारास आश्रय, असें कांहीं एक तत्व आहे, तें कोणतें ? जर त्याचा अंगीकार न कराल, तर कृतप्रणाश व अकृताभ्यागमादिदोष येतात; म्हणून कर्मादिसंस्कारास आश्रय व लोकांतरास जाणारें येणारें, असें एक तत्व आहे; त्याचा अंगीकार अवश्य केला पाहिजे; आतां तें सूक्ष्मशरीर आहे, असें जर आपण म्हणाल, तर मरणें व उत्पन्न होणें (एका देहांतून दुसऱ्या देहांत जाणें), लोकलोकांतरास जाणें येणें, तसेंच पुण्यपापात्मक कर्मे करणें, हें चेतनधर्म आहेत, ते सूक्ष्मशरीराचे ठिकाणीं कसे असतात ?

गुरु:—याचें समाधान सांगतों; सूक्ष्मशरीरांत प्रधान अवयवभूत जें अंतःकरण, त्याचे ठायीं प्रतिबिंबद्वारां आत्म्यास सूक्ष्मशरीराचा अध्यास झाला; जसें अग्नीशीं तादात्म्य केलेला लोखंडाचा गोळा (लोहारानें भट्टींतून तावून लाल केलेला लोखंडाचा गोळा) अग्निसारखा भासतो, तसें सूक्ष्मशरीर, हें आत्म्याच्या प्रवेशामुळें चेतनासारखें भासतें; व स्थूलशरीरही चेतन आहेसें वाटतें; तसेंच जन्मणें व मरणें (या शरीरांतून त्या शरीरांत जाणें) हेही मोहानें चेतनधर्माप्रमाणें दिसतें. तात्पर्य, स्थूलशरीर, सूक्ष्मशरीर आणि कारण शरीर, व अंतःकरणाचें प्रतिबिंब आणि इतक्यास अधिष्ठानभूत चैतन्य, हा सर्व समूह पितृशब्दाचा वाच्य आहे. विचारानें पाहूं गेले तर, या समूहांतील जीं जीं तत्वें आहेत, तीं तीं आपापल्या नामाचींच वाच्य आहेत. या

समूहांत खास पितृशब्दाचा अर्थ एकही नाहीं. जन्म व मरण हे स्थूलशरीराचें प्रत्यक्ष धर्म आहेत. याकरितां गमनागमनादिक्रियाआश्रयत्व परिच्छिन्न वस्तूंसच आहे, असें दृष्ट अनुभवावरून सिद्ध होतें; अथवा गमनागमनादिक्रियालक्षण विकारी वस्तूंसच आहे. वर सांगण्यांत आलेल्या धर्मांपैकीं एकही धर्म, द्रष्टा, नित्य, व व्यापक चैतन्याच्या ठिकाणीं नाहीं; व्यापक व चैतन्यरूप आत्म्यास मोहानें प्राप्त जें जीवपण, त्याचें ठिकाणीं लोकांतरास गमनागमनादिक्रिया व पितृशब्दवाच्यत्व हीं अध्यासद्वारा आहेत. स्थूलशरीराहून सूक्ष्मशरीर निराळें आहे. अनेक व्यापार ज्यापासून होतात, तें सूक्ष्मशरीर होय. अनेक व्यापार हे सूक्ष्मशरीराकडून होत नसून, ते स्थूलशरीराकडून होतात असें जर तुझें म्हणणें असेल, तर मृत जें स्थूलशरीर, त्यापासून अनेक व्यापार झाले पाहिजेत; पण तसें होत नाहीं, म्हणून स्थूलशरीराच्या आश्रयानेंच सूक्ष्मशरीराकडून सर्व क्रिया होतात, हा विचार मीं तुला मागील प्रकरणांत सांगितलाच आहे.

शिष्यः—मला असें वाटतें कीं, व्यापक आत्मा हा स्थूलशरीराच्या आश्रयानें सर्व कर्मे करितो.

गुरुः—व्यापक आत्मा जर स्थूलशरीराच्या आश्रयानें कर्मे करीत असेल, तर त्या व्यापक आत्म्याचा संबंध आकाशाशीं आहे, म्हणून आकाशापासून क्रिया झाल्या पाहिजेत; पण त्या होत नाहींत, म्हणून स्थूलाच्या आश्रयानें व्यापक आत्मा कर्मे करितो, हें म्हणणें असंगत आहे.

शिष्यः—असें नसेल तर, व्यापक आत्म्याच्या संबंधानें स्थूलशरीर क्रिया करितें, असें कां होणार नाहीं ?

गुरुः—अरे, मृतशरीरासही व्यापक आत्म्याचा संबंध आहे, तर त्यापासून क्रिया कां होत नाहींत ? तात्पर्य, व्यापक आत्म्याचे आश्रयानें असणाऱ्या स्थूलशरीराकडून क्रिया होत नाहींत, व केवळ चिद्रूप आत्मा, तोही क्रिया करीत नाहीं. तर सूक्ष्मशरीरच सर्व क्रिया करितें. तात्पर्य सद्रूप आत्मा व्यापक, निरवयव, निर्विकार अद्वितीय आहे, त्याहून अन्य वस्तु नाहीं, म्हणून आत्मा एकही

कर्म करीत नाहीं. त्याच्या ठायीं अनादि कल्पित अविद्या (अज्ञान) आहे, त्या योगानें कल्पित अपंचीकृत पंचमहाभूतें व तद्वारां कल्पित असलेलें, व आत्मसत्तेनें खऱ्यासारखें भासणारें, जें लिंगशरीर, त्याचेंच ठिकाणीं सर्व क्रियाकर्तृत्व आहे.

शिष्यः––स्थूल व सूक्ष्मशरीरें हीं कार्यें आहेत, अर्थात् यांचें एक कारण असलें पाहिजे.

गुरुः—होय, अनिर्वचनीयप्रकृति, माया, अविद्या, या नामांनीं शास्त्रानें ज्याचें प्रतिपादन केलें आहे, असें एक कारणशरीर आहे; शिवाय त्याचें अस्तित्वाचा सर्वांस अनुभवही आहे. व मी अज्ञानी, मी जड, मी कांहीं जाणत नाहीं, असे जीवाचें उद्गार निघतात, यावरून जीवांना अज्ञान प्रत्यक्ष आहे व तेंच त्यांचे कारणशरीर आहे; आत्म्याचा ह्या तीन शरीरांशीं जरी संबंध आहे, तरी तो संबंध अध्यासिक असल्यामुळें आत्मा हा वस्तुतः आकाशाप्रमाणें असंग आहे, त्याचें प्रकाशन समष्टिव्यष्ट्यात्मक शरीराकडून होत नाहीं; तो स्वयंप्रकाशमान् आहे, म्हणून सर्व प्रपंचास तोच जाणतो; तो चिद्रूप आहे आणि प्रेमास्पद आहे, म्हणून तो आनंदरूप आहे, असा हा सच्चिदानंद स्वरूप आत्मा मी आहें, असें मुमुक्षूनें जाणावें.

शिष्यः—अहो, पृथिव्यादिक तत्वें, हीं प्रत्यक्ष दिसत असतांना, श्रुतीनें आत्मा अद्वितीय आहे, परिपूर्ण आहे, असें प्रतिपादन केलें, तें मला असंगत वाटतें.

गुरुः––समष्टिव्यष्ट्यात्मक तीनशरीररूप प्रपंच आत्म्याचे ठिकाणीं आरोपित आहे. जसें रज्जूचें ठिकाणीं आरोपित सर्प रज्जूरूप आहे, तसें आत्म्याचे ठायीं आरोपित प्रपंच आत्मस्वरूप आहे; आत्म्याहून निराळी अशी एकही सद्वस्तु नाहीं, असें हें आत्म्याचें अद्वितीयत्व आहे; आणि परिपूर्णाचें लक्षणही हेंच आहे; आत्म्याचे ठायीं परिच्छेदासारखीं भासणारीं जीं देश,काल व वस्तु,हीं तत्वतः आत्म्याव्यतिरिक्त नाहींत; म्हणून त्रिविधपरिच्छेदशून्य जें परिपूर्णत्व, तें आत्म्याचेंच ठायीं आहे. अशा प्रकारचा आत्मा मी आहें, असें जो मुमुक्षु निःसंशय जाणतो, तोच कालत्रयीं प्रपंचरहित आहे. तथापि जोपर्यंत प्रार-

ब्धकर्म अवशिष्ट आहे, तोपर्यंत देहेंद्रियादि प्रपंच मिथ्यात्वानें असतो, पण मिथ्या देहेंद्रियादि प्रपंचानें व सुखदुःखप्रतीतीनें जीवन्मुक्तीस बाध येत नाहीं. रज्जुसर्पाप्रमाणें अधिष्ठानज्ञानानें बाध होणारें जें, तें मिथ्या; स्वप्न व मनोराज्यामध्यें दिसत असतां नष्ट होणारें जें, तें मिथ्या; मृगजलाप्रमाणें अनिर्वचनीय सत्ताशून्य जें भासतें, तें मिथ्या; असें हें शास्त्रकारांनीं मिथ्याचें लक्षण केलें आहे; व तेंच समष्टिव्यष्ट्यात्मक देहेंद्रियादि प्रपंचाचे ठायीं आहे. यास्तव परमात्म्याहून निराळें असें जें, सर्व तें मिथ्या आहे, यांत संदेह नाहीं; जे कोणी शास्त्रोक्त साधनसंपन्न होऊन परमार्थतः अद्वितीय परिपूर्ण सच्चिदानंदरूप जो आत्मा आहे, तो मी आहें, मजव्यतिरिक्त जगत् नाहीं, जरी तें भासलें, तरी तें मिथ्या आहे, मला त्याचा स्पर्श नाहीं, असें असंभावनाविपरीतभावनारहित होऊन जाणतात, तेच जीवन्मुक्त, तेच विद्वान्, व तेच सर्वांस पूज्य असतात, असा शास्त्रसिद्धांत आहे.

मज्जास्थिमेदः पलरक्तचर्मत्वगाव्हयैर्धातुभिरेभिरान्वितम् ।
पादोरुवक्षोभुजपृष्टमस्तकैरंगैरुपाङ्गैरुपयुक्तमेतत् ॥ ७४ ॥
अहंममेति प्रथितं शरीरं मोहस्पदं स्थूलमितीर्यते बुधैः ।
नभोनभस्वद्दहनांबुभूमयः सूक्ष्माणि भूतानि भवन्ति तानि ७५
परस्परांशैर्मिलितानि भूत्वा स्थूलानि च स्थूलशरीरहेतवः ७६
वागादि पंच श्रवणादि पंच प्राणादि पंचाभ्रमुखानि पंच ।
बुद्ध्याद्यविद्याऽपि च कामकर्मणि पुर्यष्टकं सूक्ष्मशरीरमाहुः ९८
इदं शरीरं शृणु सूक्ष्मसंज्ञितं लिङ्गं त्वपंचीकृतभूतसंभवम् ।
सवासनं कर्मफलानुभावकं स्वाज्ञानतोऽनादिरुपाधिरात्मनः ९९
अव्यक्तमेतत्त्रीगुणैर्निरुक्तं तत्कारणं नाम शरीरमात्मनः
सुषुप्तिरेतस्य विभक्त्यवस्था प्रलीनसर्वेंद्रियबुद्धिवृत्तिः ॥ १२२ ॥
सर्वप्रकारप्रमितिप्रशांतिर्बीजात्मनाऽवस्थितिरेव बुद्धेः ।
सुषुप्तिरत्रास्य किल प्रतीतिः किंचिन्न वेद्मीति जगत्प्रसिद्धेः १२३

आचार्य, विवेकचूडामणि.

साख्यादिशास्त्रमतें.

प्रकरण १६ वें.

सर्व सिद्धांतांच्या उजरिया । सांडुनिया निदसुरिया ॥
आपुलिया हाता चोरिया । आपणचि जे ॥

अमृतानुभव. ५-३९.

निरीश्वर सांख्यमत.

जाड्यांशः प्रकृतेरूपं विकारि त्रिगुणं च तत् ।
चितो भोगापवर्गार्थं प्रकृतिः सा प्रवर्तते ॥
असंगायाश्चितेर्बंधमोक्षौ भेदाग्रहान्मतौ ।
बंधमुक्ति व्यवस्थार्थं पूर्वेषामिवचिद्भिदा ॥
महतः परमव्यक्तमिति प्रकृतिरुच्यते ।
श्रुतावसंगता तद्वदसंगोहीत्यतःस्फुटा ॥

पं० ६।९९-१०१.

शिष्यः—पूर्वी आपण मला सांख्यमताचा सिद्धांत सांगितला, परंतु तोच चांगला लक्षांत येईल असा नीट सविस्तर पुन्हा सांगा.

गुरुः—ह्या शास्त्राचे कर्ते कपिल महामुनी होत. ह्यांच्या आईचें नांव देवहुती. हे महान् सिद्ध असून श्रीविष्णूचे अवतार होते, असें सांख्यशास्त्रानुयायांचें मत आहे. पण सांख्यशास्त्रकाराहून देवहूती-पुत्र भिन्न होते, असें श्रीशंकराचार्यांचें मत आहे. सांख्यशास्त्र सूत्रात्मक होतें. विष्णुअवतार कपिलांनीं केलेलीं सूत्रें लुप्त झालीं आहेत. हल्लीं सांख्यांचीं म्हणून प्रचलीत असलेलीं सूत्रें अग्निअव-

तार कपिलानें केलेलीं आहेत. परंतु तीं इतर शास्त्रकार प्रमाणभूत मानीत नाहींत. विष्णुअवतार कपिलांनीं आपलें शास्त्र आसुरी नामक आपल्या शिष्यास शिकविलें व त्यानें त्या शास्त्रांत आपला शिष्य पंचशिखाचार्य यास निष्णात केले. ह्या आचार्याचें ईश्वरकृष्ण हे मुख्य शिष्य होत. ह्यानीं गुरुआज्ञेवरून सांख्यशास्त्रांतील अनपेक्षित भाग टाकून सर्व सूत्राचें सार सत्तर आर्यांत मोठ्या चातुर्यानें आणिलें आहे. ह्यांत त्यांस अर्थातच आख्यायिका व परमतदूषणादि भागांस गाळावे लागले, तरी त्यांनीं आपल्या अलौकिक बुद्धिचातुर्यानें सांख्यशास्त्राचें संपूर्ण रहस्य यथावत् आपल्या आर्यांतून आणिलें आहे. तेव्हां हें सांख्यशास्त्ररूप दह्याचें नवनीतच आहे. ह्या कारिकांवर श्रीशंकराचार्यांचे परमगुरु श्रीगौडपादाचार्यांची विवरणरूप टीका आहे. आचार्यांनीं आपल्या भाष्यामध्यें अग्निअवतार कपिलांची सूत्रें प्रमाणास न घेतां, सर्वत्र ईश्वरकृष्णांच्या कारिकाच घेतल्या आहेत. सांख्यांच्या मताची एकाच ग्रंथांत सरळ मांडणी पाहवयाची असल्यास ह्या ग्रंथाचें सांप्रदायिक रीत्या अध्ययन करावें. सांख्यशास्त्राचे सहा अध्याय व ५२६ सूत्रें आहेत. पहिल्या अध्यायांत शास्त्राचा व विषयाचा वाचकांस परिचय करून दिलेला आहे. दुसऱ्यांत प्रधानापासून होणारी महतत्वादि कार्ये कोणतीं आहेत, हें सांगितलें आहे. तिसऱ्या विषयापासून वैराग्य कसें व्हावें, ह्याचा विचार केला आहे. चवथ्यांत विरक्ताख्यायिका वर्णन आहे. पांचव्यांत परमतखंडनाचा प्रयत्न केलेला आहे. सहाव्यांत सर्व शास्त्राचें मत काय आहे, हें संपूर्ण परंतु थोडक्यांत सांगितलें आहे. प्रकृतिपुरुषाचा अनादिसिद्ध व दुःखदायक अविवेक दूर होऊन, प्रकृतीहूनपुरुष भिन्न असून तत्वतः असंग आहे, व प्रकृती पासून उत्पन्न होणारी दुःखें पुरुषास स्पर्श करीत नाहींत, हें अपरोक्ष जाणणें, हेंच सांख्यशास्त्राध्ययनाचें फल आहे. त्रिविध दुःखांची कारणासह निवृत्ति करणें, हें परम पुरुषार्थाचें लक्षण आहे. ती निवृत्ती ऐहिक उपायांनीं नियमें करून होत नाहीं. व कर्माचरणानें परलोक प्राप्ति करून घेतली तरी तेथें दुःखाचा अत्यंत अभाव असतो असें नाहीं. ह्यावरून दुःखाचा

अभाव हा, **व्यक्त** (कार्य) **अव्यक्त** (कारण) **ज्ञ** (विवेक) ह्यांचा विशेष विचारानें होतो. सांख्यशास्त्रकार **दोन तत्त्वें** मुख्य मानितात. एक **प्रकृति** व दुसरें **पुरुष.** सत्व, रज व तम ह्या तीन गुणांच्या समानावस्थेस **प्रकृति** असें म्हणतात. पुरुष असंग व निर्विकार आहे. तथापि पुरुषाचा आश्रय घेऊन प्रकृति सर्व प्रपंचरचना करिते. हा सर्व प्रपंचसमूह तेवीस तत्त्वांचा रचिला गेला आहे. प्रकृती पासून महतत्त्व व त्या पासून अहंकार, त्या पासून पंचसूक्ष्म महाभूतें, पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें व मन व स्थूल पंचमहाभूतें, हीं तीं तेवीस तत्त्वें आहेत. कारणास **प्रकृति** म्हततात व कार्यास **विकृति** म्हणतात. पुरुष कोणाचें कारण नाहीं व कशाचें कार्यही नाहीं. प्रकृति ही महतत्त्वाचें कारण आहे, परंतु कोणाचें कार्य नाहीं. प्रकृति व पुरुष दोन्हीं अनादिसिद्ध आहेत. प्रकृति आपलें कार्य करण्यास स्वतंत्रतेनें समर्थ आहे. ती आपल्या इच्छेनुरूप पुरुषास भोग व मोक्ष देऊं शकते. हें सर्व प्रमाणसिद्ध आहे. प्रमाणें तीन आहेत. (१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, व (३) आप्तवाक्य (शाब्द). इतर मतवादी जीं अनेक दुसरी प्रमाणें मानितात, त्या सर्वांचा ह्या तीन प्रमाणामध्यें अंतर्भाव होऊं शकतो, असें सांख्यांचें मत आहे. वर सांगितलेलें व्यक्त हें, सहेतुक, अनित्य, एकदेशी, क्रियावान्, अनेक, आश्रित, प्रधानसूचक सावयव, व परतंत्र असें आहे. व ह्याहून अव्यक्ताचा स्वभाव विपरीत आहे; सुखदुःख व मोह देणारी अविवेकी, विषयरूप, जड व परिणामी अशी व्यक्त व अव्यक्त हीं दोन्हीं आहेत; व पुरुष ह्या दोघांहूनही विलक्षण आहे. सत्वादिगुण प्रीतिविषादात्मक आहेत. सत्वापासून प्रकाश, रजा पासून प्रवृत्ति व तमा पासून नियमन, हीं कार्यें होतात. तिघांपैकीं एक गुण दोहोंचा पराभव करून, आपल्या स्वभावानुरूप कार्यें करितो. रज चंचल व तम जड आहे. हे गुण परस्पर विरोधी आहेत, तरी तेल, कापूस (वात) व अग्नि, हे परस्पर विरोधी असले तरी, जसे एकोप्यानें प्रकाशरूप कार्य करूं शकतात, तसें हेहीं करूं शकतात. अविवेकादि हें त्रिगुणांचे कार्य होय. जन्ममरण व इंद्रियव्यापार हीं नियमित सुरू असल्यामुळें, व सर्वांची प्रवृत्ति एकाच कालीं होत

नसल्यानें, व प्रत्येक शरीरामध्यें त्रिगुण व त्यांचीं कार्यें, यांचें वैपरीत्य दिसून येत असल्यामुळें, पुरुष नाना आहेत, असें सिद्ध होतें. त्रिगुणाहून पुरुष भिन्न असल्यामुळें पुरुषाचे त्रिगुणासंबंधीं साक्षित्व, केवलता, उदासीनत्व, द्रष्टृत्व व अकर्तृत्व हे सहजभाव सिद्ध आहेत. प्रकृतिपुरुषसंयोगामुळें महत्तत्त्वादि जड तत्त्वें चेतनवत् वाटतात. तटस्थ असलेला पुरुष गुणांच्या कर्तृत्वामुळें कर्ता असा वाटतो. पुरुषाच्या भोगानिमित्त प्रकृति झटते व पुरुषास कैवल्यही देते; अशा अंधपंगुन्यायाप्रमाणें एकमेकांच्या साह्यानें सर्व जग निर्माण होतें. बुद्धि पुरुषाचे सर्व विषयभोग साधून देते, व प्रकृतिपुरुषांतील सूक्ष्म भेद विशेष व्यक्त करून दाखविते. सांख्यशास्त्रकर्ते प्रत्येक जीवास दोन शरीरें आहेत असें मानतात. स्थूलशरीर सहाकोशात्मक असतें, व तें मातापितरांच्या रक्तवीर्यापासून होतें. हे सहा कोश येणे प्रमाणें आहेत. लोम, रक्त व मांस हे तीन कोश मातृरजोत्थित होत; व मेद, अस्थि व मज्जा हे तीन पितृवीर्योत्थित होत. सूक्ष्मशरीर हें महतत्त्व, अहंकार, अकरा इंद्रियें व पंचतन्मात्रात्मक आहे; हें सूक्ष्मशरीर प्रथम उत्पन्न होतें व एककल्प (महाप्रलयापर्यंत) राहतें. हें सूक्ष्मशरीर सर्वत्र प्रवेश करणारें, स्वतः उपभोगशून्य, अनेक वासनांनींयुक्त व अनेक स्थूलशरीरांतून फिरणारें असें आहे; बुद्ध्यादिकांस हेंच आश्रय आहे. ह्यांच्या मतें धर्मानें ऊर्ध्व लोक प्राप्त होतो. अधर्मानें अधोलोक, अज्ञानानें बंध व ज्ञानानें मोक्ष होतो. प्रकृतिपुरुषाच्या विवेकास ज्ञान म्हणतात. वैराग्यानें पुरुषाचा प्रकृतिमध्यें लय होतो, म्हणजे पुरुषव्यतिरिक्त, कोणत्याही तत्त्वाची पुरुषबुद्ध्या उपासना केल्यास, उपासकांचा त्यांच्यामध्यें लय होतो. रजोगुणोत्थितविषयासक्तिपासून दुःखरूप संसार प्राप्त होतो. शरीरामध्यें पुरुष असतो व शरीरस्थ जन्मजरादि दुःखें अविवेकामुळें स्वतःसच मानितो. वस्तुतः पुरुष सुखदुःखाहून अलग व असंग असून ही सर्व सृष्टीच स्वभावतः दुःखरूप आहे. ह्या सृष्टीची सर्व रचना प्रकृतीनें पुरुषाकरितां केलेली आहे. परंतु ती करितांना तिनें त्याबद्दल स्वतःच्या खाजगीकामाइतकीच काळजी घेतलेली दिसतें. प्रकृति जड आहे व पुरुष चेतन आहे. दूध हा पदार्थ जड असून ते मुलाकरितां चालित होतें (पान्हा येतो.)

त्याप्रमाणें जड प्रकृती पुरुषाच्या भोगमोक्षानिमित्त प्रवृत्त होते. प्रकृति स्वार्थाप्रमाणेंच परार्थ (पुरुषमोक्षनिमित्त) प्रवृत्त होते. नट रंगभूमीवर येऊन आपले नाट्यकौशल्य प्रथम दाखवितो व नंतर पडद्यांत जातो; त्याप्रमाणें ही प्रकृती प्रपंचरचनेचा खेळ खेळून प्रकाशनक्रियेपासून निवृत्त होते. म्हणजे शब्दादि परिणामाहून पुरुष भिन्न आहे, असा बोध उत्पन्न करिते. प्रकृति आपण होऊनच पुरुषास भोगदेण्यापासून निवृत्त होते, ती पुनः प्रवृत्त होत नाहीं, हा तिचा स्वभाव आहे. तिनें स्वेच्छेनें एकदा पुरुषास मुक्त केलें म्हणजे ती जरी स्वतंत्र आहे, तरी पुनः त्यास बद्ध करीत नाहीं. वस्तुतः पाहिलें असतां पुरुष बद्धही नाहीं, तो कधीं संसारही करीत नाहीं व मुक्तही होत नाहीं. अनेक सृष्ट पदार्थांची मदत घेऊन प्रकृति स्वतःच बद्ध होते, संसार करिते व विवेकानें मुक्त होतें. धर्माधर्म, ऐश्वर्यानैश्वर्य, वैराग्यावैराग्य, व अज्ञान ह्या सात भावांच्या (धर्मांच्या) योगानें प्रकृति पुरुषभोगास्तव आपलीच आपण बद्ध होते. व तत्त्वज्ञान झाल्यावर पुरुषाकरितां भोग व मोक्ष तयार करीत नाहीं. सांख्यशास्त्राध्ययनाचें फल “ मी क्रियारहित आहे, कर्ता नाहीं व माझा कोणाशीं संबंध नाहीं, ” असें अपरोक्ष, शुद्ध व विपर्ययरहित ज्ञान होणें, हें होय. विवेकख्यातिनंतर पुरुष प्रकृतीस उपेक्षितो व प्रकृति आपल्या व्यापारापासून निवृत्त होते, त्यामुळें त्यांचा संयोग असला तरी सर्गाचें प्रयोजन राहत नाहीं. तत्त्वसाक्षात्कार झाल्यानंतर धर्मादिकारणांची प्राप्ति नसतां कुलालचक्रभ्रमणवत् संस्कारास्तव तो सशरीरी राहतो. शरीरनाशानंतर प्रधानाचें (प्रकृतीचें) कार्य संपतें व तें (प्रधान) पुरुषापासून निवृत्त होतें. ह्याच वेळीं **अवश्यंभावी** व **अविनाशी** अशा **दोन प्रकारचें कैवल्य** मिळतें. हा ह्या मताचा इत्यर्थ होय. सांख्य ज्या श्रुतींच्या जोरावर आपला सिद्धांत प्रस्थापित करितात, त्यांतील कांहींच्या अर्थाची कसोटी षड्लिंगास लावून पाहिली असतां बरोबर कसास उतरत नाहीं; व कांहीं श्रुति जरी अनुपलब्ध आहेत तरी त्या सर्वज्ञ कपिलांच्या स्मृतीस मात्र गोचर अशा असाव्यात व त्यांच्या जोरावर त्यांचा सिद्धांत आहे, असें तदनुयायी म्हणतात. ह्यावर दोन शंका येतात; एक तर त्या

श्रुती प्रत्यक्ष नाहींत व दुसरें, कपिलांस जर सर्वज्ञ म्हणावयाचें तर तद्विरुद्धमतसंस्थापक जे कणादादिक ते सर्वज्ञ नाहींत, ह्यास काय पुरावा आहे ? ह्यावरून हें मत जरा लंगडें आहे, हें सिद्ध होतें. हे प्रकृति व पुरुष ह्या दोहोंसही अनादि व अनंत मानितात व प्रकृति जड मानूनही स्वतंत्र मानितात. हें युक्तीस सर्वांशीं विरुद्ध आहे. स्वतंत्र प्रकृति एकदां निवृत्त झाली असतां, पुन्हां स्वतंत्र असूनही पुरुषास बद्ध करीत नाहीं, ह्यास सबळ पुरावा नाहीं. पुरुष नाना मानण्यानें श्रुतियुक्तिविरुद्ध मत होऊन तें खंडनीय झालेलें आहे. बाकी सर्व मत उत्तरमीमांसाकारांस बहुतेक अनुकूल असेंच आहे. कोणी बद्ध आहेत व कोणी मुक्त आहेत, एवढ्याचवरून जर पुरुष नाना मानीत असतील, तर सांख्यमताप्रमाणेंच, बंधमोक्षादि धर्म पुरुषाचे नसून, प्रकृतिकार्य जी बुद्धि, तिचेच आहेत; व ह्या विवेकाच्या अभावामुळेंच बंध, व भावामुळें मोक्ष, अंगिकारिला आहे; ह्यावरून पाहतां बुद्धीचाच भेद सिद्ध होतो. आत्मा तर असंग आहे, व त्याचे ठिकाणीं बंधही नाहीं व मोक्षही नाहीं. अशा प्रकारचा समतोल विचार करून पाहिलें तर, बद्धमुक्ततेमुळें मानला जाणारा पुरुषाचा भेद व नानात्व, हीं अगदीं विसंगत आहेत. आत्मा एक आहे, व सुखदुःखादि धर्मवान् व मुक्तबद्धादि अभिमानवान् जीं विशेषशक्तियुक्त अंतःकरणें, तीं अनेक आहेत असें मानणें हें श्रुति, युक्ति व अनुभव ह्यांस सर्वथैव रुचेल, हें स्पष्ट आहे. सांख्यांचें यथावत् खंडन शारीरभाष्यांत श्रीमच्छंकराचार्यांनीं मोठ्या चातुर्यानें थोडक्यांत केलेलें आहे.

शिष्यः–सांख्यशास्त्रकार ईश्वर मानीत नाहींत, म्हणून त्यास नास्तिक म्हणावयाचें कीं काय ?

गुरुः—ईश्वराचें अस्तित्व न मानणाऱ्यास नास्तिक म्हणण्याचा शास्त्रकारांचा संप्रदाय नाहीं. तें वेदवचन न मानणाऱ्यासच नास्तिक म्हणतात, " **नास्तिकोवेदनिंदकः** " इतरांस नास्तिक म्हणत नाहींत. ईश्वर न मानणाऱ्यापैकीं पूर्वमीमांसकही एक आहेत, परंतु ते कर्मनिष्ठ आहेत, ह्यावरून ते नास्तिक आहेत, असें मात्र नव्हे. बुद्धादि वेदबाह्यांस नास्तिक म्हणावें हेंच योग्य होय.

सेश्वरसांख्य अथवा योगमत.

अप्यब्धिपानान्महतः सुमेरोन्मूलनादपि ।
अपिवन्ह्यशनात्साधो विषमश्चित्तनिग्रहः ॥

योगवासिष्ठ.

किंबहुना पांडवा । हा अग्निप्रवेशु नीच नवा ॥
भातारेंवीण करावा । तो हा योगु ॥

ज्ञा० १२–५–६६.

शिष्यः—मला कृपा करून आपण सेश्वरसांख्य अथवा योगमताचें निरूपण सविस्तर करावें.

गुरुः—ह्या मताचा मुख्य पुरस्कर्ता पतंजलि नामक महर्षि होता. कोणी एक महर्षि संध्योपासना करीत असतां त्याच्या ओंझळीमध्यें हा उत्पन्न झाला, अशी आख्यायिका आहे. रुद्रयामल, बृहन्नंदिकेश्वर व पद्मपुराण ह्या ग्रंथामध्यें ह्याच्याविषयीं जास्त माहिती आहे. इलावर्त वर्षामध्यें ह्याचा जन्म झाला. ह्यांच्या वडिलांचें नांव **अंगिरा** व आईचें नांव **सती** होय. हा जन्मतःच त्रिकालज्ञ होता. **लोलुपा** ही ह्याची पत्नी होय. सुमेरूच्या उत्तरेस असणाऱ्या एका वटवृक्षाच्या पोकळींत ही त्यास सांपडली. ह्यानें आपलें सर्व आयुष्य तपश्चर्येंत घालविलें. भोतभांडार येथील रहिवाशांनीं तपश्चर्येंत असतांना ह्याचा अपमान केल्यामुळें तपोबलानें ह्यानें आपल्या मुखांतून अग्नि काढून त्यायोगानें त्या दुष्टांस भस्म केलें. योग्यांस अशा प्रकारची शक्ति असते, हें श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं आपल्या पाठीवर भाजलेल्या मांड्यावरूनही सिद्ध होतें. हे जीवेश्वराचा भेद मानितात. व्याकरणमहाभाष्याचे कर्ते हेच होत. ह्यांस लोक शेषाचा अवतार समजतात. ह्यांनीं चिकित्साशास्त्रावरही एक उत्तम ग्रंथ केलेला आहे. त्यांच्या मतें ईश्वर रागादिदोषयुक्त नसून जीवच फक्त त्या दोषांनीं युक्त आहे. योग्यास समाधि इत्यादि साधनद्वारा ईश्वराचा प्रत्यय येऊं शकतो. तो सुखाराध्य आहे. सर्व वस्तूंची उत्पत्ति, स्थिति व लय त्याच्या

इच्छेनें होतात व सर्व क्रिया त्याच्याच आज्ञेनें सुरू अथवा बंद होतात. समाधीच्या योगानें चित्त स्थिर होऊन योगी सर्व सामर्थ्यवान् होतो व त्यास परमानंदाचीही प्राप्ती होते. हें ह्या शास्त्राचें फल आहे. हेही परमाणुवादी आहेत. चित्तवृत्तीच्या स्वैरतेमुळें आनंदाचा बिघाड होतो, तो होऊं नये म्हणून ज्याचा अवलंब करितात त्यास " राजयोग " म्हणतात. चित्त हें सत्वाचें असल्यामुळें त्यामध्यें स्वाभाविक चंचलता नाहीं; परंतु रजोपादान जो प्राण तो चंचल असून त्याच्या क्रियेवर चित्ताच्या चेष्टा अवलंबून आहेत. ह्याकरितां प्रथम प्राणाचें नियमन केलें असतां इष्ट हेतु साध्य होण्यास फारशी अडचण राहत नाहीं. प्राणनियमनशास्त्रास " हठयोग " म्हणतात. ह्या शास्त्राची सर्व माहिती पतंजलीनें आपल्या योगसूत्रांमध्यें दिली आहे. ह्या सूत्रावर **व्यासांचें** भाष्य व **वाचस्पतिमिश्राची** व **भोजाची** अशा दोन टीका मुख्य आहेत. पतंजलीच्या योगशास्त्राचे चार पाद आहेत. प्रथम पादांत समाधी व तिची वैराग्यादि साधनें सांगितलीं आहेत. द्वितीयांत यमनियमादि योगाची आठ अंगें सांगून विक्षिप्तचित्त हा अधिकारी सांगितला आहे. तिसऱ्यांत अणिमादि विभूतींचें व इतर विषयांचें यथोचित वर्णन केलें आहे व चवथ्यांत योगशास्त्राचें परमप्रयोजन मोक्ष आहे असें सांगून त्याचें यथास्थित व्याख्यान केलें आहे. ह्या शास्त्राचीं एकंदर सुमारें एकशेपंचाण्णव सूत्रें आहेत. अविद्या, धर्माधर्म, जन्मभोगादिकर्मफल व संस्काररूप वासना इत्यादिकांचा ज्यास स्पर्शही होत नाहीं, अशा प्रकारच्या पुरुषविशेषास हे **ईश्वर** समजतात. हीं सर्व लक्षणें, ह्यांच्यामतें एका ईश्वराचेच ठिकाणीं असतात. तो सर्वज्ञ आहे. कालानें अवच्छिन्न नसल्यामुळें तोच ब्रह्मादिप्रजापतींचा उपदेष्टा होय. त्या ईश्वराचा वाचक **प्रणव** आहे. इतके ईश्वराविषयीं सांगून साध्याची सिद्धी होण्यास त्याच्या कृपेची अपेक्षा आहे व ती कृपाविशेष प्रकारच्या भक्तीनें सर्व क्रिया करून त्या क्रिया ईश्वरास फळाची अपेक्षा न करतां अर्पण केल्या असतां, संपादन होतें, असें त्यांचें ईश्वराविषयींचें मत कपिलाच्या सांख्यापेक्षां ज्यास्त आहे. योग या शब्दामध्यें ' युज् ' धातु आहे व त्याचा अर्थ **' युज् समाधौ '** हा होय;

चित्तवृत्तींचा निरोध करणें हें योगाचें साध्य आहे. निरोधकालीं, द्रष्टा चिन्मात्र स्वरूपांत स्थित असतो व इतर कालीं वृत्तीरूप असतो. त्या वृत्त्या पांच प्रकारच्या आहेत. त्यांत कांहीं दुःखद असतात व कांहीं नसतात. हें आपलें प्रमेय सिद्ध करण्याकरितां तीन प्रमाणें मानितात. विपर्ययादि बाधकवृत्तींचा प्रतिबंध अभ्यास व वैराग्यानें होतो. समाधीच्या अनुकूलतेनें गुणांचे व पुरुषाचे झालेलें अविवेकजन्य मिश्रण दूर होतें. गुण व पुरुष ह्यांचे भेदज्ञान होणें, हा वैराग्याचा दुसरा प्रकार होय. **समाधी दोन** प्रकारच्या आहेत; एक **संप्रज्ञात** व दुसरी **असंप्रज्ञात** होय. पहिली सविषय व दुसरी निर्विषय होय. साधकास प्रथमतः कृच्छ्रचांद्रायणादि व्रतें, प्रणवपूर्वक वैदिक मंत्रांचा जप व सर्व कर्मकलाप त्या परमगुरु ईश्वराच्या चरणीं फलाची इच्छा न धरितां अर्पण करणें, हें अत्यवश्य आहे; ह्या योगानें अविद्यादि पंच क्लेश दूर होतात. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आभिनिवेश हे पांच क्लेश होत. स्थूल क्लेश, ध्यानानें नाहींसे होतात. चिद्रूप द्रष्टा व बुद्धितत्त्व दृश्य, ह्यांच्या अविवेकामुळें भोग्यभोक्तृत्वधर्मरूप संसारप्रतीति होते. तिचा त्याग झाला, कीं संसारनिवृत्ति होते. दृश्य त्रिगुणात्मक आहे. प्रकाशरूप असलेले पदार्थ सत्वाचे, प्रवृत्तीरूप क्रिया रजाची, नियमरूपस्थिति तमाची आहे. विषयानें रंगलेल्या बुद्धीचा जो विचाररूप द्रष्टा तो आत्मा होय. तोच भोक्ताही पण आहे. सारांश, आत्मे नाना असून ते भोक्ते आहेत, व बुद्धि कर्त्री मात्र आहे. एका साधकानें आपल्या तिन्ही गुणांस व गुणकार्यास ओळखून त्यांस समतोल करून निवर्तविले असतां, इतर सर्व साधकांस प्रधान (प्रकृति ही) भोगनिमित्त विन्मुख होत नाहीं. गुण व पुरुष ह्यांचा संयोग वस्तुतः नाहीं, परंतु अविद्येमुळें वाटतो. ही अविद्या अनिर्वचनीय नाहीं. परंतु भ्रमरूप मात्र आहे. अविवेक असेल तर तो बंध आहे व पृथक्त्वाचे स्पष्ट ज्ञान असेल तर तेंच कैवल्य आहे. तें ज्ञान सात भूमिकांचें आहे. त्यांतील कार्यविमुक्तीरूप ज्ञान चार प्रकारचें (भूमिकाचे) आहे, तें असें; ‘ जाणण्यास योग्य ते मी जाणले, आतां जाणावयाचें असें कांहीं राहिले नाहीं, ’ हा पहिला प्रकार होय; व दुसरा प्रकार, ‘ माझ्या

सर्व दुःखांचा नाश झाला, आतां नाश करण्यास कांहीं (दुःख) राहिलें नाहीं; ' तिसरा प्रकार, ' यथार्थ ज्ञान मी जाणलें; ' व चवथा ' बुद्धी व चिद्रूप पुरुष ह्यांच्या स्वरूपाविषयीं भ्रम होता, तो नाहींसा होऊन त्यांचे पृथक्त्वें करून स्पष्ट ज्ञान होऊन विवेकख्यातीचा लाभ झाला; ' असें हे चार प्रकार झाले. बाकी राहिलेले तीन प्रकार चित्तविमुक्तीचे आहेत. विवेकख्यातीरूप ज्ञानाचा उदय होण्यास व अशुद्धता घालविण्यास योगांगांचें अनुष्ठान करणें अवश्य आहे. तीं अंगें आठ आहेत. यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व समाधी हीं तीं आठ होत. ह्यांतील पहिली पांच बहिरंग साधनें होत व दुसरी तीन अंतरंग साधनें होत. शेवटलीं तीनही साधनें एकाकालींच ज्याचें ठिकाणीं असतात, त्यास ' **संयमी** ' म्हणतात. तो त्रिकालज्ञ असतो; त्यास संयमावस्थेंत सर्व सजीव प्राण्यांच्या भाषेच्या अर्थाचें ज्ञान होऊं शकतें; पूर्वजातिज्ञान, परचित्तज्ञान इत्यादि त्यास होतात; परंतु वास्तविक पाहिलें तर ही संयमास विघ्नेंच होत. ह्यानें चित्तैकाग्र्याचा भंग होतो. त्याला वाटल्यास, तो दुसऱ्याचे चक्षूंस विषय होत नाहीं, अथवा त्याचा शब्दही गोचर होत नाहीं. संकटें व मृत्यु ह्यांचें ज्ञान तर सहज होऊन, तीं त्यांस चुकवितांही येतात. उदाहरणार्थ; चौदाशें वर्षें वांचलेले चांगदेवच पहा ! संमयी योग्यानें आपलें चित्त तन्मय केल्यास त्यास हत्तीचें बल, वायूचा वेग, सिंहाचा पराक्रम, वगैरे आपोआपच येतात. संयमी योग्यास सूर्यसंयमानें चतुर्दश भुवनांचे पूर्ण ज्ञान होतें. तिसऱ्या विभूतीनामक पादामध्यें अशा अनेक प्रकारच्या सिद्धींचें कथन केलें आहे. कर्में तीन प्रकारचीं आहेत. दानादिक हीं शुक्ल कर्में होत; दुष्ट, हिंस्र लोकांचीं कर्में कृष्ण असतात व मनुष्याचीं कर्में मिश्र असतात. कर्माचें ईश्वरप्रीत्यर्थ आचरण व फलाभिसंधीचा त्याग करून योगी कर्में करितात, म्हणून त्यांचीं कर्में ह्या तीनही प्रकारांत येत नाहींत. चित्त एकाच कालीं दोन भिन्न पदार्थांचें ग्रहण करूं शकत नाहीं, असें ह्यांचें मत आहे. योग्यानें सिद्धींची अपेक्षा न न करितां आपलें व्रत यथास्थित सुरू ठेविलें तर संयमी पुरुषास " **धर्ममेघ** " समाधी होते. हीस धर्ममेघ म्हणण्याचें, कारण कीं ही-

पासून अशुक्लकृष्ण कर्मांची अभिवृद्धी होते व परम पुरुषार्थाचा वर्षाव देखील हीच करते. धर्ममेघसमाधीच्या लाभामुळें योग्यांच्या पांच क्लेशांची व तीन प्रकारच्या कर्मांची शांती (नाश) होते. सर्वावरणांचा नाश होतो व जाणावयाचें असें कांहींच शिल्लक राहत नाहीं; व निवृत्त झालेली प्रकृति विवेकज्ञान झाल्यामुळें पुन्हा भोगास प्रवृत्त होत नाहीं. आसनें, मुद्रा व समाधी यांचे पुष्कळच प्रकार आहेत; व कुंडलिनी, षट्चक्रें, ब्रह्मरंध्र व भ्रूमध्यभागांतील चंद्रामृतसरोवर इत्यादिकांचें यथास्थित वर्णन योगमार्गीय ग्रंथांतून दिलेलें आहे, तें पाहिजे असल्यास जिज्ञासूंनीं हठयोगप्रदीपिकादि ग्रंथ पाहावेत. पतंजलीचें मतांतील मुख्य मुद्दे संक्षेपानें सांगण्याचा आमचा हेतु असल्यामुळें ह्या उपांगांचें व त्यातील सूक्ष्म प्रक्रियांचें संपूर्ण वर्णन आम्ही दिलें नाहीं; ह्यांतील कांहीं विषयांवर श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांस आपल्या श्रीभावार्थ दीपिकेच्या सहाव्या अध्यायांत जितका अवसर सांपडला तेवढ्यांतच त्यांनीं थोडें पण अतिशय उत्कृष्ट, मार्मिक व चटकदार असें वर्णन केलें आहे. ह्या मताचा टिकाव शांकरमतापुढें जरी लागला नाहीं, तरी ह्यांतील चित्तनिरोधाची साधनें मुमुक्षूच्या चित्तांतील विक्षेपदोष दूर करण्यास फार उपयोगी आहेत. जीवेश्वरांचें ऐक्य ह्या मतानें सिद्ध होत नसल्यामुळें श्रुतितात्पर्य ह्यांस न कळून श्रीशंकराचार्यांस ह्यांचें मत खंडन करणें भाग पडलें, येरवी हें मत ठीक आहे. आत्मे नाना मानणें व भोक्ते असून कर्ते नसणें व कर्ता तिसराच असून त्याचा भोक्ता आत्मा मानणें इत्यादि ह्यांचे सिद्धांत युक्ति व अनुभव ह्यास विसंगत व श्रुतीस प्रतिकूल असे आहेत. तरी सारग्राहकांस ह्यांतून पुष्कळच घेण्यासारखें आहे. प्रधान भोगमोक्षास विन्मुख झाल्यावर तें स्वतंत्र असून पुन्हा सन्मुख होत नाहीं, असें हेही म्हणतात व ते कां होऊं नये, असा प्रश्न केल्यास, त्याचें ह्यास सांख्यप्रमाणेंच सयुक्तीक व सम्यक् असें कांहींच उत्तर देतां येत नाहीं. दिलेलीं उत्तरें उडवाउडवीचीं व निव्वळ लपंडावीचीं असतात. हें श्रुति, युक्ति व अनुभव ह्या कसोटीस लाविलीं असतां कोणासही कळून येईल. तिसऱ्या पादांत सांगितलेल्या सर्व सिद्धि खरोखरच योग्यास प्राप्त होतात; ह्या

बद्दल संशयास जागा नाहीं. पुराणांत तर ह्याविषयीं कथा आहेतच, परंतु रणजितसिंहाच्या दरबारीं असलेल्या जनरल व्हेंचुरा व कर्नल सर वेड या दोघा पाश्चिमात्यांनीं ह्याबद्दल आपली खात्री इ० स० १८३७ सालीं करून घेतलेली आहे; व प्रो० वुइलसन व डॉ० माक्ग्रेगॉर इत्यादि पुष्कळ शहाण्या व पदवीधर पाश्चात्यांनीं हें पाहिल्याचें आपल्या ग्रंथांतून नमूद करून ठेविलें आहे.

रणजीतसिंहाच्या दरबारांतील हकीगत पुढें दिल्याप्रमाणें आहे. इ० स० १८३७ मध्यें **हरिदास** नांवाच्या एका बैराग्यानें आपल्या स्वतःस एका पेटींत घालून पुरून घेण्याचें कबूल केलें. महाराज रणजितसिंह यांनीं अतिशय कडक व सक्त पहारा रात्रंदिवस ठेवून त्या बैराग्याचा प्रयोग होऊं दिला. चाळीस दिवस व चाळीस रात्र तो बैरागी जमीनींत पुरलेला होता. त्या पेटीवर रणजितसिंहाची मोहोर केलेली होती व त्या पेटीस एक भक्कम कुलूप लावून त्यावरही महाराजांनीं आपली मोहोर केली होती. लाहोर शहराबाहेर दिवाणाच्या बागेंत एक खड्डा खाणून त्यात ती पेटी पुरली व खड्डा साफ बुजविल्यावर तेथें सातू पेरिलें व त्या जागेंभोवती रुंद व मजबूत भिंत घालून त्याच्या चारही बाजूस हत्यारबंद पाहरेकरी ठेविले. एकेचाळिसाव्या दिवशीं ती पेटी बाहेर काढण्याच्या ठरलेल्या वेळीं दरबारचे सर्व अधिकारी लोक, जनरल व्हेंचुरा, आसपासच्या प्रदेशांतील कित्येक इंग्रजलोक व डॉ० मक्ग्रेगॉर नांवाचा इंग्रजी वैद्य, हे सर्व त्या जागेपाशीं जमले; व महाराज व ही सर्व मंडळी ह्यांचे देखत ती पेटी बाहेर काढण्यांत आली. पूर्ववत् मोहोरबंद असलेली ती पेटी उघडून त्या बैराग्याचें शरीर बाहेर काढिलें व त्यास पुरावयाचे वेळीं त्यानें देहभानावर आणण्याचें सांगून ठेविलेले उपचार करितांक्षणींच, तो हळूहळू सावध होऊं लागला व कांहीं वेळानें हालूं, बोलूं व चालूं लागला. या गोष्टी विषयीं डॉ० मक्ग्रेगॉर हा आपल्या ‘ हिस्टरी ऑफ दि शीख्स् ’ या नांवाचें ग्रंथांत लिहितो, ‘ त्या फकिरास बाहेर काढावयाचे वेळीं मी स्वतः, महाराज, त्यांचा नातू, सरदार मंडळी, जनरल व्हेंचुरा आणि कॅप्टन वेड् ह्या आम्हीं सर्वांनीं तें अद्‌भुत कृत्य समक्ष पाहिलें, जेव्हां तो

बैरागी बोलावयास लागला, त्यावेळीं त्या बैराग्याचें तें अद्‌भुत कृत्य सिद्धीस गेल्याचें दर्शक म्हणून महाराजांनीं ती गोष्ट तोफा उडवून सर्व लोकांस जाहीर केली व आपण स्वतः एक फार मूल्यवान् कंठी त्याचे गळ्यांत घातली.'

आम्हास मात्र हें खरें वाटणार नाहीं, कारण आमची मनें फारच कमी दर्जाचीं बनलेलीं आहेत. क्षयाच्या शेवटच्या स्थितींत असलेल्या रोग्यांच्या गांवांत जाऊन कोणी प्रो० राममूर्ति नायडूच्या अद्‌भुत शक्तींच्या घडलेल्या खऱ्या गोष्टींचें वर्णन करूं लागला तर, त्या अगदी खऱ्या व हजारोंजणांनीं पाहिलेल्या असल्या तरी, त्या क्षयरोग्यांस जशा त्या असंभवनीय कोटींतील वाटतील तसेंच आमच्या दुर्बल मनास योग्याच्या अद्‌भुत सामर्थ्याविषयी वाटतें, यांत विशेष आश्चर्य नाहीं; परंतु स्वानुभवी पतंजलीनें लिहिलेलीं स्वानुभूत तत्वें सत्य असल्याबद्दल श्रीज्ञानेश्वरमहाराजा सारख्यांनीं पूर्वीं लिहून ठेविलें आहे व ह्या शतकांत स्वामी रामतीर्थ व स्वामी विवेकानंद यांनींहीं तेंच सिद्ध केलें आहे.

पूर्वमीमांसकांचें मत.

वेदाधारें बोलती । केवळ कर्म प्रतिष्ठिती ॥ परी कर्मफळीं आसक्तीं । धरूनिया ॥ म्हणती संसारी जन्मिजे । यज्ञादिक कर्म कीजे ॥ मग स्वर्गसुख भोगिजे । मनोहर ॥ एथ हें वांचूनि कांहीं । आणिक सर्वथा सुखचि नाहीं । ऐसे अर्जुना बोलती पाही । दुर्बुद्धी ते ॥ क्रिया विशेषे बहुतें । न लोपिती विधीतें । निपुण होऊनि धर्मातें । अनुष्ठिती ॥

ज्ञा. २–४२ व ४३–२४९.

शिष्यः—महाराज, पूर्वमीमांसेचें मत मला सविस्तर रीतीनें सांगावें.

गुरु:—ह्या शास्त्रास धर्ममीमांसा किंवा पूर्वमीमांसा असें म्हणतात. ह्याचा कर्ता **जैमिनी** नामक ऋषि होय. हा व्यासशिष्य होता, अशी समजूत आहे. ह्या मीमांसाशास्त्राचे बारा अध्याय आहेत व अधिकरणें दहा हजार आहेत. त्यांत कर्मानुष्ठानाचा ऊहापोह केलेला आहे. ह्या योगानें विधिपूर्वक कर्माचे ठिकाणीं प्रवृत्ति होते. षडंगासहित वेदाचें अध्ययन केलेला त्रैवर्णिक ह्या शास्त्राचा अधिकारी होय. त्यास शास्त्रेंकरून देहाहून आत्मा भिन्न असून तो भोक्ता आहे, असें परोक्षज्ञान पाहिजे व देहात्मज्ञान अपरोक्ष पाहिजे. अविनाशी विषयभोग मिळविणें हें ह्यांचें साध्य होय. हें ह्यांच्या समजुतीप्रमाणें स्वर्गांत मिळूं शकतें. स्वस्वधर्मास उचित अशीं कर्में करून विधीनें यजन केलें असतां स्वर्गप्राप्ती होते. वेदाध्ययन संपल्यावर म्हणजे उपनयन झाल्यानंतर बारा वर्षांनीं, प्रत्येकानें गृहस्थाश्रम स्वीकारून यावज्जीव अग्निहोत्र यजन केलें पाहिजे. कलीमध्यें संन्यास घेणें वेदबाह्य आहे. सर्व वेद कर्मपर असून प्रवृत्तीपर कर्में कराविण्याविषयीं त्यांची स्पष्ट आज्ञा आहे. ज्ञानानें मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं. कारण अध्यासाचा अत्यंत असंभव आहे. शिवाय सिद्ध गोष्टीचें (ब्रह्माचें) जर वेद प्रतिपादन करितात म्हणावें, तर तें निरर्थक ठरतील. कारण जाणत्या मनुष्यांस अग्नि उष्ण आहे, असें सांगण्यापासून काय फायदा ? त्यांत कांहीं विधि असेल तर उपयोग. वेदाध्ययन संपल्यावर धर्मज्ञान करून घेणें अवश्य आहे व नंतर धर्मानुष्ठान केलें पाहिजे. त्या योगानें विषयांपासून मिळणारीं सर्व सुखें निरंतर मिळूं शकतात. ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे जन्मतःच तिघांचे म्हणजे ब्रह्मचर्यानें ऋषींचे, यज्ञानें देवांचे व प्रजेनें पितरांचे ऋणी आहेत, असें प्रत्यक्ष श्रुति सांगते. तेव्हां नैष्कर्म्यप्रतिपादन हें केवल पाखंड आहे. स्वर्गांत जें सुख आहे, तें वैषयिकच आहे, परंतु त्यास तेथें नाश किंवा बिघडण्याची भिती नाहीं व तें अतिशय उत्कृष्ट असून तें सतत भोगण्याचीं साधनेंही तेथें उपलब्ध होतात. ही स्वर्गप्राप्ति ज्योतिष्टोमयागानें ब्राह्मणास होते. यज्ञांत सोमवल्लीचा रस प्राशन केला, तर याज्ञिक अमर होतो. यज्ञ न केल्यास नरकप्राप्ति,

अधःपतन व दौर्ब्राह्मण्यप्राप्ती होते. गृहस्थानें आपणास योग्य अशा भार्येचें पाणिग्रहण यज्ञसंपादनार्थ केलेंच पाहिजे. केश काळे आहेत, तोंच अग्निहोत्र घेतलें पाहिजे. आठव्या वर्षीं ब्राह्मणाचें व शास्त्रोक्त वर्षीं इतर वर्णांचे उपनयन झालेंच पाहिजे. धर्मविचार करण्यापूर्वी त्यास ब्रह्मचर्याश्रमांत झालेल्या सांग व सार्थ वेदाध्ययनाची अत्यंत अवश्यकता आहे. कर्मे कशीं करावीत, कां करावींत व कोणीं करावीत इत्यादि प्रश्नांचीं उत्तरें वेदांत मिळून नंतर विहित व इष्ट कर्मांकडे पुरुषाची प्रवृत्ति होते. मुख्यविधि असा आहे कीं, यथाविधि वेदाध्ययन करून, धर्मानुसार पुत्रोत्पत्ति करावी व यथाशक्ति यज्ञ केल्यानंतर मोक्षाची इच्छा करावी. मोक्ष म्हणजे सुखाची प्राप्ति व दुःखाची निवृत्ति; हीं दोन्हीअंगें कायमचीं पाहिजेत. मोक्ष प्रवृत्ति व निवृत्तिमुळें प्राप्त होतो. ग्रहण करण्यास योग्य अशा सोमस्वर्गादि वस्तूंच्या ग्रहणाविषयीं प्रवृत्ति पाहिजे व निषिद्ध कर्मांपासून निवृत्त होणें अवश्य आहे. धर्माचें ज्ञान प्रथम होतें व नंतर धर्माचरण घडतें. नित्यनैमित्तिककर्मानुष्ठानास धर्म म्हणतात. ह्या धर्माचरणाच्या उत्तरक्षणींच त्याचें फल मिळत नाहीं. धर्माचरणाच्या उत्तरक्षणीं अपूर्वोत्पत्ती होते व नंतर देहपात झाल्यावर अपूर्वद्वारा स्वर्गादि फलाची प्राप्ति होते. धर्माचरण हें दैवतंत्र म्हणजे परतंत्र नसून पुरुषप्रयत्नाधीन आहे. कर्म करण्यास पुरुष स्वतंत्र आहे, परंतु त्याचें फल भोगण्यास मात्र तो परतंत्र आहे. अनिष्टनिवृत्ति, इष्टप्राप्ति, सुखदुःखादि भोग व प्रपंचस्वर्गादिरचना त्यांचें नियमन कर्मानेंच होते. त्यावरून पाहतां इतर मतवादी जे ईश्वर म्हणून एक वेगळा मानितात, तें निराधार व निरर्थक आहे. कर्माहून भिन्न कोणी नियंता ईश्वर मानणें अनवश्यक आहे. इंद्रादि देवता ह्या वज्रहस्त व पुरंदर अशा विशेषणांनींयुक्त व सावयव नसून वस्तुतः आहुतिकालीं उच्चारिल्या जाणाऱ्या चतुर्थ्यंत देवता, हेंच त्या देवतांचें स्वरूप होय. नाहीं तर एकाच कालीं, अनेक ठिकाणीं होणाऱ्या यज्ञांत, एकच सावयव इंद्र, आपल्या हविर्भागाचें ग्रहण कसें करूं शकेल ? शक्यच नाहीं. तेव्हां चतुर्थ्यंत देवता मानावी, हें उत्तम. त्या चतुर्थ्यंत नामाच्या उच्चारकालीं तीच

देवता तेथें असतें. धर्मशास्त्र हें पुरुषांस त्यांच्या त्यांच्या योग्य कार्यांत प्रवृत्त करून इष्ट फल देतें. वेदवाक्यें हींच धर्मास आधारभूत होत. हीं धर्म विषयांमध्यें पुरुषाला प्रवृत्त करित करित धर्मज्ञान करून देतात. स्रक्चंदनादि ऐहिक भोग जरी विनाशी आहेत, तरी भोगमात्र विनाशी आहेत, असें म्हणतां येत नाहीं; कारण सर्वज्ञ सत्यवक्ता वेद सांगतो, कीं पारलौकिक स्वर्गादिसुख अविनाशी आहे. चातुर्मास्य-याग करणाऱ्याला अक्षय्य पुण्याची प्राप्ति होते, अशी श्रुति आहे. तेव्हां यजनादि विध्युक्त साधनद्वारा स्वर्गप्राप्ती करून घेणें, हें प्रत्येकाचें साध्य असावें. कर्माचरणानें स्वर्ग प्राप्त होतो. धर्माचें फल भविष्यकालीं म्हणजे धर्माचरणानंतर प्राप्त होणारें असतें. त्याचा ह्याच जन्मांत अनुभव येणें शक्य नाहीं. शिवाय वैदिककर्मांत पुरुषेच्छा बलवान् असते. त्यांत कर्माची आपल्या सोयीप्रमाणें वेदाज्ञेनुसार निवड करितां येते. धर्मामध्यें विधि, निषेध, विकल्प, उत्सर्ग व अपवाद ह्यांचा समा-वेश होतो. पुरुषानें प्रवृत्त व्हावें किंवा निवृत्त व्हावें म्हणून जी आज्ञा वेदानें केली, ती आचरणांत आणणें ह्यास कर्म म्हणतात. ज्या कर्माचें आचरण करण्याविषयीं वेदाज्ञा आहे,त्यास विधि म्हणतात.उदाहरणार्थ, स्वर्ग ज्यास पाहिजे असेल त्यानें यजन करावें. ज्या पासून पराङ्मुख होण्याची वेदाज्ञा असेल तें निषिद्ध कर्म होय. उदाहरणार्थ, दारु पिऊं नये. स्वभावसिद्ध होणाऱ्या श्वासोच्छ्वास व निमेषोन्मेषादि क्रियांस कर्म म्हणत नाहींत. कर्म पांच प्रकारचें असते; कायिक, वाचीक, मान-सिक, कृत व अकृत हे ते प्रकार होत. व्रीहींनीं यजन करावें, किंवा विहित असेल तर यवांनींही करावें, हा ऐच्छिक विकल्प आहे; व व ऋग्वेद्यांनीं उदित होम करावा व यजुर्वेद्यांनीं अनुदित करावा, हा व्यवस्थित विकल्प होय. ऐच्छिक किंवा संभावित व व्यवस्थित असे हे दोन विकल्प आहेत. कोणत्याही प्राण्याची हिंसा करूं नये, हा उत्सर्ग म्हणजे सामान्य विधि होय; व अग्निष्टोम नामक यज्ञांत पशूचें आलभन (हिंसा) करावें, हा त्या उत्सर्गाचा अपवाद होय; किंवा आहवनीय नामक अग्नींत हवन करावें, हा

उत्सर्ग होय; व ह्याचा अपवाद ' अश्वस्य पदे पदे जुहोति ' हा होय. धर्मजिज्ञासेला सहा प्रमाणें ग्राह्य आहेत. श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान व समाख्या ही तीं प्रमाणें होत. श्रुति, लिंग इत्यादिकांमध्यें परस्पर विरोध येत असल्यास पुढील पुढील प्रमाण दुर्बल समजावें. उदाहरणार्थ श्रुति व लिंग ह्यांच्यामध्यें विरोध दिसून आल्यास श्रुतीस बलवानत्व येऊन लिंग दुर्बल ठरतें. ' **निरपेक्षरवः श्रुतिः** ' दुसऱ्या पदांची ज्यास अपेक्षा नसते त्यास श्रुति म्हणावें. कोणत्या मंत्राचा विनियोग कशा करितां व कोणत्या देवतेकडे आहे ह्याचें प्रकाशन लिंगद्वारा होतें. लिंगादिकांचे ठिकाणीं प्रत्यक्ष विनियोजक शब्द नसतो, त्याची कल्पना करावी लागते. कल्पनेपेक्षां श्रुतींत तो विनियोग स्पष्टच असल्यास अर्थातच लिंग दुर्बल ठरणार. पुढील पारिभाषिक संज्ञा स्पष्टच असल्यामुळें त्यांचें विवेचन करण्याचें कारण नाहीं. प्रत्यक्ष व अनुमान यांच्या योगानें ज्या उपायाचें ज्ञान होत नाहीं, तो उपाय वेदाशिवाय कळणें शक्य नाहीं. ज्या कर्माविषयीं विधि किंवा निषेध सांगितलेला असतो, त्या कर्माच्या फलाचा अनुभव याच देहांत येईल असा नियय नाहीं. वेद हा सिद्धार्थाचें (ब्रह्माचें) प्रतिपादन करीत नाहीं. तो क्रियापरच आहे. सिद्धार्थाचें ज्ञान इतर प्रमाणद्वाराही होऊं शकतें. त्यास वेद नको आहे. जी गोष्ट इतर प्रमाणांनीं कळणें शक्य नाहीं, तीच सांगणें वेदाचें काम आहे. मनुष्यास दोन पाय आहेत, हा सिद्धार्थ इतर रितीनें जाणतां येणें शक्य आहे. त्यास वेदाची अपेक्षा नाहीं. तेव्हां सिद्धार्थाचें प्रतिपादन वेद करितात, असें म्हणावें, तर तें निष्फल ठरतील. तेव्हां ते क्रियापरच आहेत, असें म्हटल्या शिवाय गत्यंतर नाहीं. वेदांतील संहिता व ब्राह्मण हे भाग कर्मपरच आहेत, यांत तर बिलकूल वाद नाहीं. आतां उपनिषदें मात्र कर्मपर नाहींत, असें कित्येक म्हणतात, परंतु तें प्रतिपादन पूर्वापरविचार केल्यावांचून आहे. प्रथम जर उपनिषद्भाग क्रियापर नसेल, तर तो निरर्थक ठरेल व वेद तर निरर्थक नाहींच नाहीं. तेव्हां उपनिषद्भाग क्रियापरच मानणें अवश्य आहे. **जैमिनीआचार्य** म्हणतात, वेद कर्मार्थ असल्यामुळें, ज्या वेदभागांचा कर्माशीं संबंध नाहीं, ते वेद-

भाग निरर्थक होत. तेव्हां सर्व वेदांतवाक्यें कर्त्याचा, देवतेचा अथवा फलाचा निर्देश करण्याच्या द्वारानें, कर्मशेष अथवा कर्मकांडांतील वाक्यांच्या पुरवणीरूपच आहेत. किंवा त्यांची प्रवृत्ति उपासना, श्रवण, मनन इत्यादि निरनिराळ्या कर्मांच्या विधानाकरितां झालेली आहे, असें समजावें पाहिजे तर! ग्राह्य काय व अग्राह्य काय, काय करावें काय करूं नये, इत्यादि गोष्टी इतर प्रमाणद्वारा कळणें अशक्य आहे. व तेंच वेदांस शक्य आहे. ज्ञानानें प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति होण्याचा संभव नाहीं, व प्रवृत्ति निवृत्ति नसेल तर फलही नाहीं. ह्यावरून वेदाचा एकही भाग किंवा एकवाक्य ब्रह्मज्ञानप्रतिपादनपर नाहीं. ब्रह्मपर म्हणून प्रसिद्ध असलेलीं वेदांतवाक्यें हीं कर्म विधीच्या निव्वळ पुरवण्या आहेत, असें साधकबाधक प्रमाणांचा विचार केला असतां दिसून येतें. पूर्वमीमांसेचें '**अथातो धर्मजिज्ञासा**' हें पहिलें सूत्र होय. ह्या सूत्रानें वेदांचा उपयोग उत्तम रीतीनें सिद्ध करून दाखविला आहे. प्रत्यक्ष कर्मप्रतिपादक व प्रवर्तक जो वेदभाग, तोच प्रमाणभूत धर्म होय, असें दुसरें सूत्र सांगतें. वेदामध्यें विधि, निषेध, मंत्र व अर्थवाद इत्यादि भाग आहेत. विधि व निषेध ह्या तर क्रियाच आहेत व मंत्र आणि अर्थवाद हे क्रियेस साधनभूत व उत्तेजक असल्यामुळें तेही भाग क्रियापरच ठरतात. अर्थवादांत कांहीं कथा असतात, त्या योगानें विहित कार्यास उत्तेजन मिळतें, व निषिद्धापासून निवृत्ति होते; अग्निहोत्रादिकांचे जें अनुष्ठान करितात, त्यांचे विद्या व समाधीच्या उत्कर्षामुळें देवमार्गानें इष्टलोकांस गमन होते व इष्ट, पूर्त व दत्त ह्या कर्मांनीं कर्मठ चंद्रलोकावर ध्रुवमार्गानें जातो. राजानें शंभर राजसूययज्ञ केले तर पुढें त्यास इंद्रपद प्राप्त होतें; ब्राह्मणानें सारखे शंभर जन्मपर्यंत ब्रह्मकर्में केलीं तर ब्रह्मदेवाचें पद प्राप्त होतें; स्वर्गांत जरामरण नाहीं. तेथें भोजनास दिव्यान्नें व पिण्यास अमृत असतें; अमृताच्या नुसत्या दर्शनानेंच तृप्ती होते मग पिण्याचा संतोष काय असेल बरें? कामधेनूची खिल्लारें, कल्पतरूच्या बागा व चिंतामणीच्या सडका तेथें आहेत. अप्सरारादिक स्त्रियांचे उपभोग यथेच्छ मिळतात. रंभा उर्वश्यादिकांचें नाच व गंधर्वांची गाणीं

इत्यादी मनोरंजनाचीं अनेक साधनें तेथें नेहमीं जय्यत तयार असतात. अशा तऱ्हेचे सुख कोणांस नको बरें? सर्वांस हवें आहे. हेंच सुख मोक्ष होय व तो कर्मानेंच साध्य आहे. तीं कर्में नित्य, नैमित्तिक, काम्य व प्रायश्चित्त हीं होत, स्नानसंध्यादि नित्य कर्में होत, व श्राद्धादि नैमित्तिक होत. हीं केल्यानें कांहीं नवीन फलप्राप्ति नाहीं. परंतु न केल्यास मात्र पाप लागतें. करितां पापप्रतिबंधार्थ ह्यांचें यथोचित आचरण करावें. ज्या कर्माच्या भोगार्थ पुन्हा जन्म घ्यावा लागतो अशा काम्यकर्मांचा व निषिद्ध कर्मांचा त्याग करावा व चुकून निषिद्ध कर्म घडेल तर प्रायश्चित्त आचरण करावें. प्रायश्चित्तानें जन्मांतरीचेंही पातक भस्म होतें. नित्यनैमित्तकानें नवीन कर्म उत्पन्न न होऊन पापप्रतिबंध मात्र होतो व प्रायःश्चित्तानें मागील अखिल पातकांचें दहन होतें. मागील पुण्याच्या फलत्यागानें अंतःकरण शुद्ध होऊन पुढें पापवासनांचा उद्भव होत नाहीं. ह्या जन्मीं काम्यकर्म न केल्यानें पुढें भोगदेणारें कर्म तयार होत नाहीं. पूर्वजन्मांतील काम्य कर्माच्या फलाशेचा त्याग केला म्हणजे तींही विन्मुख होतात, अर्थात् निरुपयोगी ठरतात. ह्याप्रमाणें संचित नाहींसें होतें. क्रियमाण तयार होत नाहीं. व प्रारब्ध भोगून संपल्यावर पूर्वकृत विहित कर्माचरणानें उपरि निर्दिष्ट केलेली स्वर्गप्राप्ती होते. स्नान, संध्या, पंचमहायज्ञ इत्यादि नित्य कर्में होत. सूर्य, चंद्र यांचीं ग्रहणें, अर्धोदय, महोदय, गजच्छाया कपिलाषष्ठी इत्यादि पर्वणी, व अतिथिआगमन वगैरे प्रसंगीं करावयाचीं जीं कर्में, तीं नैमित्तिक होत. पुत्रकामेष्टी, कारिरीयाग इत्यादि काम्य कर्में होत. परस्त्रीगमन, अपेयपान व अभक्ष्यभक्षण व कर्तव्यविस्मृति हीं निषिद्ध कर्में होत. प्रायश्चितांत दोन प्रकार आहेत. एक साधारण व दुसरें असाधारण होय. सर्व पातकावर चालणारें गंगास्नानादि प्रथम प्रकाराचें उदाहरण होय. व परस्त्रीगमन्याचे शिश्न उपटावें हें दुसऱ्याचें उदाहरण होय. अशा प्रकारचे कर्माचें पांच वर्ग आहेत. त्यांत काम्य व निषिद्धाचा त्याग करावा. बहिर्मुख पुरुषाची कर्माकडे प्रवृत्ति व्हावी म्हणून वेदानें काम्य कर्म सांगितलें आहे. नित्यनैमित्तिक कर्माचें यथोचित आचरण करावें व प्रसंगानुसार प्रायश्चितही घेत असावें व

यथावसर साधारण प्रायश्चिताचें आचरण करित असावें, हें उत्तम. ह्या हातोटीनें कर्मे केल्यास स्वर्ग म्हणजे आपले मिराशीचें वतनच होऊन राहील, असें पूर्व मीमांसक जैमिनीचें मत आहे. सूत्रकार जैमिनी होत व त्यांवर शाबरस्वामींनीं भाष्य केलें आहे. वार्तिकें प्रसिद्ध कुमारिल-भट्ट ह्यांनीं केलेलीं आहेत. हे मोठे प्रसिद्ध मीमांसक होते. ह्यांनींच बौद्धधर्माचा वृक्ष अगदीं भरांत असतांच आपल्या वार्तिकरूप कुठा-रानें जमीन दोस्त केला. हें मत जरी खंडित आहे, तरी ह्यांतील कांहीं समजुती आमचे समाजांत अद्याप प्रचलित आहेत.

वैदिकउपासना.

उपासाविधयस्तत्र चत्वारः परिकीर्तिताः ।
संपदारोपसंवर्गोऽध्यास इति मनीषिभिः ॥

शिवगीता १२–९.

जैमिनीनें पंचाध्यायात्मक संकर्षण नामक कांडांत उपासनेचा विचार केलेला आहे. व छांदोग्यादि उपनिषदांतूनही ह्याचे कांहीं प्रकार आढ-ळतात. उपासनेच्या साधनांचा व फलाचा उत्तर मीमांसेच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या आध्यायांतही मधून मधून विचार केल्याचें दिसते. '**आत्मेत्येवोपासीत्**' अशा प्रकारची वेदांतवाक्यें आहेत व ह्या वाक्यांत उपासनाविधि सांगितलेला आहे. उपासनेचा विषय सम-जणें जरूर आहे, म्हणून तो विषय आत्मा होय, असें दर्शविलें आहे. अर्थात् ब्रह्म हें उपासना विधीचा शेष म्हणून कथन केलें गेलें आहे. कारण वेद प्रवृत्तिनिवृत्तिपरच आहे व वृद्धव्यवहारही त्यास अनुसरून असलेला दिसून येतो. 'आत्म्याला अवलोकन करावें,' ह्यांत आत्मावलोकन हा विधि आहे. स्वतःचा आत्मा म्हणून त्याची उपा-सना करावी, असे बृहदारण्यक श्रुतीनेंही उपासनेचें विधान केलें

आहे. वैदिकउपासनेचे चार प्रकार आहेत. प्रथम **संपत्**रूप उपासना होय. **संपत्** म्हणजे कर्माशी संबद्ध असलेली उपासना. अल्प जीं अग्निहोत्रादि कर्मे, त्यांचें ठिकाणीं शास्त्रानुसार मोठ्या कर्माची कल्पना करणे, म्हणजे मोठ्या कर्मांचे जें फल, त्याच्या इच्छेनें अल्प कर्म करणें, ह्याला **संपत्** असें म्हणतात. उपासनेचा आधार असलेली जी अल्पवस्तु, तिचे ठिकाणीं कांहीं तरी साम्यानें मोठ्या वस्तुची कल्पना करणें, ह्याला **संपत्** असें म्हणतात. अल्प वस्तूचा मोठ्या वस्तुशी अभेद आहे, असें ध्यान करणें, ही **संपत्** होय. उदाहरणार्थ मनाच्यावृत्ति अनंत आहेत, व विश्वेदेवही अनंत आहेत, तेव्हां ह्या दोहोंमध्यें अनंतत्व हें साम्य आहे. मन ही अल्पवस्तु आहे व विश्वेदेव ह्यापेक्षां उत्कृष्ट आहेत, परंतु दोहोंत समान असलेले अनंतत्व त्या दोहोंत साम्य दाखवितें. मनामध्यें विश्वेदेवांची कल्पना करावी आणि मनोरूप आधार नाहींच, असें समजून त्याचे ठिकाणीं आरोपित केलेल्या विश्वेदेवांचेंच ध्यान करावें, म्हणजे अनंत लोकांची प्राप्ती होते, असें बृहदारण्यक श्रुति म्हणतें. जीव व ब्रह्म ह्यांचे ठिकाणीं चैतन्य हा एक समान धर्म आहे. त्यामुळें जीवाचें ठिकाणीं ब्रह्मदृष्टी करावी. आणि पूर्वीं जें जीवआलंबन होतें, तें नाहीं असें कल्पून ब्रह्मचिंतन करावें, म्हणजे मोक्षरूप फलाची प्राप्ती होते हा संपाद्विधी होय. दुसरा **अध्यास**विधि होय. ब्रह्म नसलेल्या मन:प्रभृतींच्या ठिकाणीं ब्रह्मबुद्धी करावी. आदित्य इत्यादिकांचें ठिकाणीं ब्रह्मदृष्टीचा अध्यास सांगितला आहे. **संपत्** व अध्यास ह्यांत हा भेद आहे कीं, **संपत्** आरोग्य प्रधान असतें व अध्यास हा अधिष्ठान प्रधान असतो. अधिष्ठानावर ज्याचा आरोप केलेला असतो, त्याचेंच मुख्यत: चिंतन करणें, ही **संपत्** होय व अधिष्ठानाचेंच प्राधान्यत: चिंतन करणें, हा **अध्यास** होय. तिसरा **संवर्ग**विधि नामक उपासनेचा प्रकार आहे. संवर्ग म्हणजे इतराचा संहार करून त्यानां आपले ठिकाणीं स्थापन करणारा विधि होय. वायु हा संवर्ग आहे. कारण, जेव्हां अग्नि विझून जातो, तेव्हां वायुचेंच ठिकाणीं तो लीन होत असतो. जेव्हां सूर्य अस्तास जातो तेव्हां तो व चंद्राचा अस्त होतो तेव्हां तो व जेव्हां उदक शुष्क

होऊन जातें तेंव्हां तें, वायूतच मिसळतें. सारांश ह्या सर्वांचा वायु संहार करीत असतो. हा देवसंबंधी संवर्ग झाला. आतां आत्म्याचा पहा. प्राण हा संवर्ग आहे. कारण झोंपेंत वाणी, चक्षु, मन व श्रवणेंद्रियादिकांचा प्राणामध्यें लय होत असतो; हे दोन संवर्ग म्हणजे संहारक आहेत. त्याचप्रमाणें बुद्धिक्रियेशी योग असल्यामुळें जीवच ब्रह्म, असें ऐक्य ज्ञान होतें. आतां चवथी **आरोप**विधिनामक उपासना होय. ती शिवगीतेंत सांगितल्या प्रमाणें समजावी; छांदोग्यउपनिषदांतील उद्गीथउपासना व मांडुक्यउपनिषदांतील ओंकारउपासना हे **आरोप**विधीचेच प्रकार होत. प्रणवाक्षर ब्रह्मस्वरूप आहे. तें प्रणवरूप ब्रह्म मी आहें. प्रणवाचें ध्यान दोन प्रकारचें आहे. एक परब्रह्म रूपानें व दुसरे अपरब्रह्म रूपानें; किंवा एक निर्गुण व दुसरे सगुणरूप होय. निर्गुणचिंतक मुक्त होतो व दुसरा ब्रह्मलोकीं जातो. सकाम निर्गुणउपासना केल्यास क्रमानें दोन्हीही फलें प्राप्त होतात. अखिल कार्यें व त्यांची कारणें हीं सर्व ओंकाररूप आहेत. सर्व लौकिक व वैदिक शब्द ओंकारापासून झालेले आहेत. ह्याप्रमाणें पाहतां सर्व नामें व रूपेंहीं ओंकार स्वरूपच आहेत, व ओंकार ब्रह्मरूप आहे. ह्या प्रमाणें ओंकाराचें ब्रह्मरूपें करून चिंतन व ब्रह्मरूपओंकाराचें आत्म्याशी अभेदचिंतन करावें. आत्म्याचे चार पाद आहेत व ओंकाराचेही चारच आहेत, इत्यादि सर्व साम्य आहे, म्हणून आत्माच ब्रह्मरूप ओंकार आहे, असें चिंतन करावें. ह्यास ओंकारउपासना म्हणतात. **अहंग्रह** नामक उपसना ब्रह्मलोकप्राप्ती करून देते. सगुण अथवा निर्गुण ब्रह्माचें आपण आपल्याशी अभेदचिंतन करणें, हें त्या ध्यानाचें लक्षण होय. नर्मदेश्वराचें शिवरूपें करून अथवा शालिग्रामाचें विष्णुरूपें करून जें ध्यान, तें **प्रतीक** ध्यान होय. मन व आदित्याचें जें ब्रह्मरूपें करून ध्यान, तेंही प्रतीकच होय. वैकुंठवासी विष्णुचें चतुर्भुजमूर्तिरूप जें ध्यान व "मी ब्रह्म आहे" हें ध्यान, हीं दोन्हीं ध्येयानुसारच ध्यानें आहेत. परंतु ह्यांत विशेष भेद येवढाच आहे कीं, दुसरें ध्यान अहंग्रहउपासनेत येतें व पहिलें येत नाहीं. उपासनेस विधि, विश्वास, हट्ट व पुरुषेच्छा पाहिजे असते.

गंडकीशिलेच्याठिकाणीं विष्णुध्यान करण्याचा श्रुत्युक्त विधि आहे व त्याच्या मदतीस बाकीचे (म्हणजे विश्वास, हट्ट व पुरुषेच्छा) दिले तर उपासना होणें शक्य आहे. **ज्याचें चित्त शुद्ध आहे, परंतु स्थिर नाहीं, तो उपासनेचा अधिकारी होय.** “ मी ब्रह्म आहे ” ह्या अहं-ग्रहउपासनेची निरंतर स्थिरता वृत्तिवर होईल,तर मोक्षप्राप्ती होईल.म्हणजे उपासक उपास्यरूप होईल. हें उपासनेचें फल होय. महावाक्याचा उपदेश ज्याच्या बुद्धीत ठसत नाहीं, तो लयचिंतनरूप ध्यानाचा अधिकारी होय. ज्या उपासनेचें विधान केले असेल, तेथें उपास्यवस्तु विधिप्रणीत उपास्यदैवता सारखीच पाहिजे, असा नियम नाहीं. शालिग्राम चतुर्भुज नसतो. शास्त्राज्ञेनें त्या वस्तुचें मूलरूप त्यागून तेथें विध्युक्त स्वरूपभावना करावी. तसें ॐ हें अक्षर वस्तुतः ब्रह्म नाहीं, तथापि श्रुत्यज्ञेनुसार त्याची ब्रह्मरूपानें उपासना व त्याचें आप-ल्याशी अभेदध्यान घडणें शक्य आहे. उदाहरणार्थ, स्वर्ग, मेघ, भूमी, पुरुष, स्त्री या पांच पदार्थांवर अग्निभावना करावी; व श्रद्धा, सोम, वृष्टी, अन्न व वीर्य, हे पांच पंचाग्निच्या आहुतीरूप समजावेत, असें छांदोग्यश्रुति सांगते. अग्नींत व वरील पदार्थांत साम्य नसतां जशी उपासना होऊं शकते, तशी अहंग्रहउपासनाहि होणें शक्य आहे. आपणासह सर्वत्र जिकडे तिकडे उपास्यरूपाशिवाय इतरांचा प्रत्यय कोणच्याहि अवस्थेंत केव्हांही येईनासा झाला, म्हणजे उपासनेचा परि-पाक झाला, असें समजावें. ही शास्त्रकारांनीं उपासका करितां उपा-सनेची कसोटी उघड ठेविली आहे. ह्यावर आपल्या उपासनेचा कस लावावा.

न्यायमत व वैशेषिकमत.

गुरुः—न्यायसूत्रांचा कर्ता **गौतम** नामक ऋषि होय. ह्यांची बुद्धिमत्ता अपूर्व असल्यामुळें ह्यांस **अक्षपाद** असें म्हणतात. ह्यांच्या सूत्रात्मक शास्त्राचे एकंदर पांच अध्याय आहेत. ह्या शास्त्राचें सर्व

तात्पर्य मधुसूदनसरस्वतीचे सहाध्यायी गदाधर पण्डितांनीं मोठ्या चातुर्यानें थोडक्यांत आपल्या ग्रंथामध्यें ग्रथित केलें आहे. हें शास्त्र शब्दप्रधान नसून युक्तिप्रधान आहे. न्यायकर्ते चार प्रमाणें मानितात व वैशेषिक दोन प्रमाणें मानतात. वैशेषिकशास्त्राचा कर्ता कणादऋषि असून त्यानें ह्या शास्त्रावर दहा अध्यायाचें सूत्रात्मक शास्त्र केलेलें आहे. दोघेही परमाणुवादी आहेत. परंतु एक सोळा पदार्थ मानितात व दुसरें सात मानितात. प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टांत, सिद्धांत अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेत्वाभास, छल, जाति आणि निग्रहस्थान, या सोळा पदार्थांच्या तत्त्वज्ञानानें मोक्षप्राप्ती होते, असें न्यायकर्ते गौतम मानतात. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय व अभाव असे सात पदार्थ कणाद मानितात; पुनः त्यांत नऊ प्रकारचीं द्रव्यें आहेत व चोविस गुण आहेत. कर्मांचे प्रकार पांच आहेत. सामान्य दोन प्रकारचें आहे. नित्य द्रव्यांत रहात असल्यामुळें विशेषाचे प्रकार अनंत आहेत. समवाय एकच आहे व अभाव चार प्रकारचे आहेत. नऊ द्रव्याचे दोन विशेष धर्म आहेत; एक नित्य व एक अनित्य; परिमाणुरूपानें द्रव्य नित्य असतें व कार्यरूपानें द्रव्य अनित्य असतें. हे दिशा व काल मानितात. ज्ञानाच्या अधिकरणास आत्मा असें म्हणावें. हा ज्ञानाचा खजीनाच आहे, म्हणजे ह्यांत ज्ञान राहते. ह्यांत दोन प्रकार आहेत. जीवात्मा व परमात्मा; परमात्माच ईश्वर होय. हा एक असून सर्वज्ञ व सुखदुःखरहित आहे. जीवात्मे मात्र प्रतिशरीरांत भिन्न भिन्न आहेत. परंतु ते विभु असून नित्य आहेत. मन परमाणुरूप असून तें अनंत आहे. सुखदुःखाची उपलब्धी ह्याच्या द्वारेंच होते. आत्मा स्वरूपतः जड आहे. परंतु मनाचा संयोग झाला म्हणजे ज्ञान उत्पन्न होतें; परंतु फक्त पुरितत् नाडीमध्यें मनानें प्रवेश केला कीं आत्ममनःसंयोग असूनही ज्ञान होत नाहीं. बुद्धिज्ञानाचे प्रकार दोन आहेत. एक स्मृति व दुसरा अनुभव होय. अनुभव यथार्थ व अयथार्थ असें दोन प्रकारचे असतात. अनुमानप्रमाणाचे पांच अवयव आहेत. प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय आणि निगमन हे तें पांच होत. अनुमान मांडतांना पक्ष, साध्य, हेतु,

व व्याप्ती, दृष्टांत ह्यांची अवश्यकता आहे. पर्वतावर दिसणाऱ्या धुरावरून अग्निचें अनुमान करावयाचें असल्यास, पर्वत हा पक्ष होय, धुमवत्व हा हेतू होय, व अग्निचें अस्तित्व साध्य होय. ज्याठिकाणीं धूर असतो तेथें वन्हि असतो, ही व्याप्ति होय. ह्यास दृष्टांत स्वयंपाक घराचा होय, असें अनुमान मांडतात. अमुक पदाचा अमुकच अर्थ व्हावा, हें ईश्वरसंकेतानें ठरतें. त्या पदसमूहास वाक्य म्हणतात; यथार्थवाक्यांचा जो वक्ता, त्यास आप्त म्हणावें; व त्याच्याच वचनास कायतें प्रामाण्य आहे. वाक्यें दोन प्रकारचीं आहेत. एक लौकिक व दुसरें वैदिक होय. वैदिक वाक्य ईश्वराकडून आलेलें आहे, म्हणून सर्वच सर्वथैव प्रमाण होय. परंतु जेथें वैदिक वाक्याच्या अर्थास अनुमान विरोधी येईल, तेथें त्याचा अर्थ अनुमानानुसार बदलावा. सर्व स्वतंत्र लौकिकवचनें अप्रमाण होत. विहितकर्मापासून धर्मोत्पत्ति होते. जगांत दिसणाऱ्या सर्व पदार्थांचा सांगितलेल्या सात पदार्थांत समावेश होतो, असें कणाद म्हणतात, व सोळांत होतो असें गौतम म्हणतात. वैशेषिकसूत्रावर प्रशस्तपादाचार्याचें भाष्य आहे व त्यावर श्रीधरांची न्यायकदली नामक टीका आहे. गौतमसूत्रावर वात्स्यायन अथवा पक्षिलस्वामीचें भाष्य व त्यावर विश्वनाथाची टीका आहे. शंकरमिश्र व जयनारायण हे जसे कणादाचें प्रसिद्ध टीकाकार तसेच हे होत. तत्वज्ञानानें मोक्ष प्राप्ति होते. आणि इतर पदार्थांहून भिन्न असलेले जें आत्मतत्वज्ञान तें मोक्षप्राप्ति कशी करून देईल, अशी शंका राहते; म्हणून मिथ्याज्ञाननिवृत्तीद्वारानें आत्मतत्त्वज्ञान मोक्षप्राप्ति करून देईल, असें दर्शविण्याकरितां, दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष व मिथ्याज्ञान, ह्यापैकी पुढल्यापुढल्यांचा नाश झाला असतां, अलिकडल्या अलिकडल्यांचा नाश होत असल्यामुळें, मुक्ति प्राप्त होते, असें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे. मिथ्याज्ञानाचा नाश तत्वज्ञानानें होतो, व एकवीस दुःखांचा नाश होऊन आत्मा शांत व जडावस्थेंत राहतो. तत्वज्ञान मननानें होतें. ‘ आत्मा इतर पदार्थांहून भिन्न आहे. जें इतर पदार्थांहून भिन्न नाहींत, परंतु उलट इतरपदार्थरूपच आहेत, त्यास आत्मा म्हणता येत नाहीं; उदाहर-

णार्थ घट ' अशा तऱ्हेच्या व्यतिरेकी अनुमानानें इतर पदार्थांहून आत्मा भिन्न आहे, असें ज्ञान होतें. अशा तऱ्हेचें जें चिंतन त्यास ' मनन ' म्हणतात. इतर पदार्थांचें ज्ञान झाल्याशिवाय इतर पदार्थांपासून आत्म्याचें पृथक्त्वानें ज्ञान होणार नाहीं. ह्याकरितां इतर पदार्थांचें निरूपण तत्त्वज्ञानोपयोगी आहे. आत्मा व्यापक व जड आहे. नैय्यायिक व वैशेषिक अन्यथाख्याति मानणारे आहेत. सुख-दुःख, ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, ज्ञान, संस्कार, परिणाम, पृथक्त्व, संयोग व विभाग, हे चौदा जीवात्म्याचे गुण होत; व संख्यादि विभागान्त गुण ईश्वराचे ठिकाणीं असून, व त्याचें ज्ञान इच्छा व प्रयत्न हे नित्य आहेत. ईश्वरेच्छेनें परमाणूमध्यें क्रिया उत्पन्न होते व नंतर व्द्यणुकत्र्यणुकादि बनून, कार्यप्रपंच तयार होतो. ईश्वराचें नित्य म्हणून सांगितलेले तीन गुण जीवांतही आहेत, परंतु ते अनित्य आहेत. जीवांचें ज्ञान अनित्य असल्यामुळें जेव्हां ज्ञान गुण असतो तेव्हां जीव सचेतन होतो, व ज्ञान नाशानंतर जडावस्थेंत असतो. आकाश, काल, दिशा, जाति व मन हे नित्य आहेत. परमाणू स्वभावतःच नित्य आहेत; झरोक्यातून येणाऱ्या प्रकाशांत दिसणाऱ्या रजाचें सहाव्या अविभाज्य भागांस **परमाणू** असें म्हणतात. देहात्मभ्रांतीमुळें रागद्वेषादिक व त्यापासून धर्माधर्मांकडे प्रवृत्ति व त्याचें फल सुखदुःखोत्पत्ति हें होय. आत्म्यास संसार प्राप्त होण्याचें कारण भ्रांतिज्ञान होय. आत्म्याच्या व इतर पदार्थांच्या अविवेकास भ्रांति म्हणतात, ती विवेकानें जाते. शरीराराचा अभाव तत्त्वज्ञानानें झाला म्हणजे एकवीस दुःखांचा नाश होतो. दुःखनाशासच मोक्ष असें म्हणतात. मनादि इंद्रियांचें सहा विषय व त्यांची ज्ञानें व इंद्रियें व शरीर, सुखदुःख हीं तीं एकवीस दुःखें होत. दुःखोत्पादकसुखांसही दुःख असें म्हटलें आहे; उ० शारिरादिक किंवा स्वर्गादिसुखें नाशभयास्तव दुःखप्रदच आहेत. म्हणून सुखासही दुःख म्हटलें आहे. श्रोत्र व मन नित्य आहेत. तरी ज्या रूपानें तें दुःखद असतात त्या रूपाचा मात्र नाश होतो. मोक्षकालीं अर्थात् सर्व दुःखांचा सकारण नाश होतो. ज्ञानाचे हेतूंत मतभेद आहे; एक म्हणतात ' अदृष्टयुक्त मनाचा आत्म्याशी

संयोग होणें, हें ज्ञानाचें कारण आहे; व दुसरे म्हणतात त्वचेशी युक्त मन होऊन नंतर आत्मसंयोग झाल्यास ज्ञान होतें ' मोक्षकाली मन आहे, परंतु अदृष्ट नसल्यामुळें संयोग होत नाहीं. संयोग एकाच्या अथवा दोघांच्या क्रियेनें होतो. परंतु येथें मनाच्याच क्रियेमुळें होणें शक्य आहे. तें अदृष्टाभावामुळें संयोग करित नाहीं. ज्ञानगुणानें आत्म्याचें प्रकाशन होते. जीवाचें सर्वज्ञान इंद्रियजन्य असल्यामुळें नित्य नाहीं. त्याचा मोक्षकालीं अभाव असल्यामुळें तो प्रकाशरहित होऊन जडावस्थेंतच राहतो. सुखदुःखें, बंधमोक्ष इत्यादि आत्म्यासच होतात, म्हणून तें नाना आहेत. परंतु नित्य आहेत म्हणून व्यापक आहेत. सर्व मूर्तद्रव्यांशी संयोग असणें, ह्यास व्यापकत्व म्हणतात. आत्मा निरवयव आहे. म्हणून नाना असून परमाणूशीं निष्प्रतिबंधपणें संयोग होतो. निरवयवांचा संयोग स्थानरोध करीत नाहीं. तो सावयववस्तुसंयोगानेंच होतो. म्हणून दुसऱ्याचा संयोग होणें शक्य आहे. उदाहरणार्थ सर्व पदार्थांचा सर्वत्र आकाश, काल व दिशा ह्यांच्याशी सामान्यतः संयोग आहेच; त्यांत आकाशाचा संयोग कालाच्या संयोगास प्रतिबंधक होत नाहीं. या प्रमाणेंच एक परमाणू नाना व विभु आत्म्याशी संयोग पावूं शकतो. ह्याप्रमाणें सर्वांचा सर्वांशी संयोग आहे. ज्ञानासच बुद्धि अशी संज्ञा आहे. मनाचा आत्म्याशी संयोग होतो, ते आत्मे सर्वव्यापी व नाना असल्यामुळें एकास झालेलें अहंभान सर्वांसच झालें असतें; परंतु ह्या मताप्रमाणें असें आहे कीं, ज्या आत्म्याचें ठिकाणीं ज्ञानोत्पादक अदृष्ट आहे, त्या आत्म्यासच त्या शरीराबद्दल अहंभान होतें. अंतःकरण अणु व व्यापक आहे. न्यायमतामध्येंच कांहींचें असें मत आहे कीं, आत्मा नाना, कर्ता व भोक्ता आहे, परंतु व्यापक नाहीं, ह्यामुळें भोगसंकराचा दोष उडतो, असें तें म्हणतात. आत्म्याचें अणुत्वही त्यांस कबूल नाहीं. त्यांच्यामतें आत्मा मध्यमपरिमाणाचा असून त्याचे ठिकाणीं चौदा गुण असतात. आत्मा अणु आहे, म्हणून तो एकदशस्थित जरी असला, तरी जशी कस्तुरी एका एवढेशा जाग्यांत असली तरी सर्वत्र सभोंवतालचा प्रदेश आपल्या सुगंधानें व्यापून टाकतें, तद्वत् त्याचें ज्ञान सर्वत्र सर्व शरीरांत व्यापून

असतें. अशा तऱ्हेच्या अणुवाद्यांच्याही युक्त्या आहेत. एकंदर शास्त्रमत अवघड नाहीं;परंतु शास्त्रप्रतिपादनास जी भाषा वापरली आहे व ज्या शास्त्रीय पारिभाषिक संज्ञा केल्या आहेत,त्या बिकट असल्यामुळें शास्त्र बिकट झालें आहे. ह्याचें खंडन मधुसूदनसरस्वतींनें फारच मनोहर रीतीनें केलें आहे, तें जिज्ञासूनें वाटेल तर पहावें.

शिष्यः—सहा दर्शनकार हे जगत कसें मानतात ?

गुरुः—(१) मीमांसक हे जग स्वरूपानें अनादि, अनंत, प्रवाहरूप व संयोगवियोगवान् आहे असें मानितात. (२) वेदांती हे जगास नामरूपक्रियात्मक,मायेचा परिणाम व चैतन्याचा विवर्त असें समजतात.(३) न्यायमतवाद्यांच्या मतें जग हे, परमाणुआरंभित आणि संयोगवियोगजन्य व आकृतिविशेष असें आहे. (४) वैशेषिकांचें मत न्यायानुसारच आहे. (५) (६) सांख्य व योगकर्ते हें असें प्रतिपादन करितात कीं, जग हें प्रकृतीचा परिणाम व तेवीस तत्वात्मक आहे.

शिष्यः—सहादर्शनकार जगताचें कारण काय समजतात ?

गुरुः—(१) मीमांसक हे जीव, अदृष्ट व परमाणू यांस जगाचें कारणत्व देतात. (२) वेदांती हे असें म्हणतात कीं, अभिन्ननिमित्तोपादान ईश्वर हा जगाचें कारण आहे. (३) (४) न्याय व वैशेषिकमतवादी हे परमाणू व ईश्वरादि नऊ कारणें मानितात. (५) सांख्य हे त्रिगुणात्मक प्रकृतीस जगाचें कारण म्हणतात. (६) योगकर्ते हे कर्मानुसार प्रकृतीस कारण मानून त्याचा नियंता ईश्वर आहे, असें समजतात.

शिष्यः—या शास्त्रकारांचें ईश्वराविषयीं काय मत आहे ?

गुरुः—(१) (५) मीमांसक व सांख्य हे ईश्वर मुळीच मानीत नाहींत. (३) (४) न्यायवादी व वैशेषिक हे ईश्वर हा, नित्य, नित्यइच्छावान् व नित्यप्रयत्नादिवान्, विभु व कर्ता असा आहे असें मानितात. (२) वेदांती हे, मायाविशिष्टचैतन्यास ईश्वर म्हणतात.(६) योगकर्ते पतंजली हे क्लेशकर्मविपाकाशयरहित पुरुषविशेषास ईश्वर असें म्हणतात.

शिष्यः—ह्या निरनिराळ्या शास्त्रकारांची जीवाच्या स्वरूपासंबंधीं काय कल्पना आहे ?

गुरुः—(१) मीमांसकांचे मत असें आहे कीं जीव हा जड, चेतनात्मक, विभु , नाना, कर्ता व भोक्ता असा आहे. (२) अविद्याविशिष्टचैतन्यास वेदांती जीव असें म्हणतात. (३) (४) न्यायमतवादी व वैशेषिक हें असें म्हणतात कीं, जीव हा ज्ञानादिचतुर्दशगुणवान्, कर्ता, भोक्ता, विभु व ज्याचें प्रयत्न, ज्ञान व इच्छा अनित्य असतात असा आहे. (५) सांख्य हे जीवास असंग, चेतन, विभु, नाना व भोक्ता असा मानितात. (६) योगमतवादी हे सांख्यानुरूपच जीवास मानितात. परंतु शिवाय जीवास ते कर्ताही मानितात.

शिष्यः—या सर्व शास्त्रकारांच्या मतें बंधास व मोक्षास हेतू काय आहे?

गुरुः—(१) मीमांसकांच्यामतें निषिद्धकर्म हे बंधास हेतु आहे व वेदविहितकर्माचरण हें मोक्षास हेतु आहे. (२) वेदांती म्हणतात कीं अविद्येमुळें बंध घडतो व जीवब्रह्मैक्यज्ञान हें मोक्षास हेतू आहे. (३) (४) अज्ञानास्तव बंध होतो व इतर पदार्थांहून आत्मा भिन्न आहे, अशा ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो, असें न्याय व वैशेषिकमतवादी प्रतिपादन करितात. (५) सांख्यांच्यामतें अविवेक हा बंधहेतू आहे, व प्रकृतिपुरुषविवेक हा मोक्षहेतू आहे. (६) योगमतवादी हे अविवेकासच बंधहेतू मानितात व मोक्षास हेतू निर्विकल्पसमाधिपूर्वक विवेक आहे, असें मानितात.

शिष्यः—हे सर्व शास्त्रकार बंध कशास म्हणतात ?

गुरुः—नरकादिदुःखसंबंध हा मीमांसकांच्यामतें बंध होय; अविद्या व तत्कार्य यांस वेदांती बंध असें म्हणतात. न्याय व वैशेषिक हे एकवीस दुःखांस बंध समजतात; अध्यात्मादित्रिविध दुःखांस सांख्य बंध म्हणतात; व योगमतवादी हें प्रकृतिपुरुषसंयोगजन्य अविद्या अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश या पंचक्लेशासच बंध असें म्हणतात.

शिष्यः—हे सर्व शास्त्रकार मोक्ष कशास म्हणतात ?

गुरुः—स्वर्गप्राप्ति हा मीमांसकांच्यामतें मोक्ष होय; अविद्या व तत्कार्य जें जगत्, यांच्या निवृत्तिपूर्वक परमानंदरूप ब्रह्माची प्राप्ति यांस वेदांती मोक्ष समजतात. न्याय व वैशेषिकमतवादि यांच्यामतें एकवीस दुःखांचा नाश, हाच मोक्ष होय, त्रिविधदुःखनाशास सांख्य हे मोक्ष म्हणतात. योगमतवादी हे प्रकृतिपुरुषसंयोगाभावपूर्वकअविद्यादि पंचक्लेशांची निवृत्ति हा मोक्ष होय, असें म्हणतात.

शिष्यः:—ह्या शास्त्राचे अधिकारी कोण आहेत ?

गुरुः—कर्मफलासक्त हा मीमांसेचा अधिकारी; मल व विक्षेपदोषरहित व साधनचतुष्टयसंपन्न हा वेदांताचा अधिकारी; दुःखजिहासु व कुतर्की हा न्यायाचा अधिकारी; संदिग्ध विरक्त हा सांख्याचा अधिकारी; व विक्षिप्त (चंचल) चित्तवान् हा योगाचा अधिकारी होय.

शिष्यः—हे सर्व आत्मा कसा मानितात ?

गुरुः—वेदांत्याशिवाय इतर सर्व शास्त्रकार आत्मस्वरूप विभु व नाना असें मानतात व वेदांती हें आत्म्यास विभु, नित्य व एक समजतात.

शिष्यः—कोणते शास्त्रकार किती प्रमाणें मानतात.

गुरुः—मीमांसक व वेदांती हे प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति व अनुपलब्धि हीं सहा प्रमाणें मानतात; या पैकीं पहिलीं चार न्याय शास्त्रकर्ते मानतात व वैशेषिक दोन मानतात; योग व सांख्य तीन प्रमाणें मानतात.

शिष्यः—ह्या सर्व शास्त्रांचा मुमुक्षूस काय उपयोग ?

गुरुः—मीमांसेनें चित्तशुद्धि होते, न्याय व वैशेषिक मननास योग्य होत; सांख्य ' त्वं ' पदार्थ शोधनोपयोगी आहे; चित्ताचें ऐकाग्रय योगानें संपादन होतें; व वेदांतानें तत्त्वज्ञानपूर्वक मोक्ष होतो.

अध्यास, ख्याति व वाद.

प्रकरण १७ वें.

' एकावच्छेदेन स्वसंसृज्यमाने स्वात्यंताऽभाववति अवभास्यत्व-मध्यस्तत्वमित्यर्थः । इदं च सर्वनाद्यध्याससाधारणं लक्षणम् ॥

रत्नप्रभाव्याख्या.

आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा ।
तथाऽनिर्वचनख्यातिरित्येतत्ख्यातिपंचकम् ॥

माझेया विस्तारलेपणाचेनि नांवें । हें जगचि नोहे आघवें ।
जैसें दूध मुरालें स्वभावें । तरि तेचि दहीं ॥ कां बीजचि जाहलें तरु।
अथवा भांगारचि अलंकारु। तैसा मज एकाचा विस्तारु । तें हें जग

ज्ञा० ९-४-६४.

अध्यास.

यदन्यदन्यत्र विभाव्यते भ्रमादध्यासमित्याहुरमुं विपश्चितः ।
असर्पभूतेऽहिविभावनं यथा रज्ज्वादिके तद्वदपीश्वरे जगत् ॥

रामगीता. ३७.

शिष्यः—अध्यास अध्यास म्हणून म्हणतात त्याचें लक्षण काय ?

गुरुः—पूर्वी पाहिलेल्या वस्तूचें दुसऱ्या वस्तूच्या ठिकाणीं जें भान होतें, त्या स्मरणात्मकभानासच **अध्यास** असें म्हणतात. एखाद्या वस्तूवर चुकीनें, (भ्रमानें किंवा कांहीं दोषानें) दुसऱ्याच एखाद्या भिन्न वस्तूचा आरोप करणें हा **अध्यास** होय; उदाहरणार्थः—वस्तुतः दोरी असतांनां तीवर ' हा साप आहे ' अशी जेव्हां एखाद्याची समजूत होते, तेव्हां तो ' रज्जू ' ह्या वस्तूवर ' साप ' या

वस्तूचा आरोप करितो. सच्चिदानंदरूप ब्रह्म त्रिकालाबाधीत असून ज्ञानघन आहे; व अहंकारादि देहांत असज्जडदुःखरूपजगत् अविद्येपासून उत्पन्न झालेलें असल्यामुळें अगदी खोटें आहे. सामान्यलोक भ्रमानें खऱ्याचा व खोट्याचा कालवा करितात. उदाहरणार्थः—लोखंडाचा तापलेला लाल गोळाच घ्या. लोक अग्नीची उष्णता लोखंडाचे गोळ्याचें ठिकाणीं आरोपितात; व गोळा भाजतो, व तो उष्ण आहे, असा गोळ्याच्या नैसर्गिक स्वभावांत बिलकूल नसलेले दाहकत्वादि गुण, त्यावर लादतात; व केवल लोहगोलाचेच असलेले वर्तुलत्वादि धर्म अग्नीवर आरोपितात; हा जो परस्परांच्या ठिकाणीं अत्यंत अभाव असलेल्या गुणांचा परस्परावर आरोप, ह्यास शास्त्रकार **अध्यास** म्हणतात. ह्यांत अधिष्ठान व आरोप्य ह्यांच्या परस्पर गुण, धर्म व स्वरूपांचा विनिमय भ्रमानें झालेला असतो. " बुद्धि घटादिपदार्थांस प्रकाशिते " असें म्हणण्यांत प्रकाश ह्या आत्म्याच्या चेतनधर्माचा बुद्धीकडे विनियोग झाला. ' मी विद्यमान आहे ' असें प्रायः मनुष्य म्हणतो. ह्या त्याचें म्हणण्यांत " आहे " या शब्दानें दाखविलेलें अस्तित्व वास्तविक आत्म्याचें असतां तें अस्तित्व अहंकाराला (म्हणजे ' मी ' या शब्दाला) लाविलें आहे. अशा विनियोगविनिमयास **अध्यास** म्हणतात. जन्ममरणादिप्रतितीस **बंध** म्हणतात; बंध जर मिथ्या म्हणजे भ्रमरूप असेल, तरच तो ज्ञानानें दूर होईल, नाहींतर कर्मानेंच त्यास दूर केलें पाहिजे. आत्मस्वरूपीं देहादिप्रपंचाची प्रतीति होत आहे, ही गोष्ट खरी आहे. परंतु देहादिप्रपंच सत्यत्वानें आत्मस्वरूपाचें ठिकाणीं आहे किंवा तो भ्रमानें भासतो ? हा वादाचा मुद्दा आहे. एकावर दुसऱ्याची प्रतीति होण्यास जीं कारणें लागतात, तीं जर आत्मा व देहादिप्रपंच ह्यांत आढळलीं, तर मग देहादिप्रपंच आत्मत्वीं अध्यस्त आहे; व आत्मज्ञानानें त्याची निवृत्ति होणें शक्य आहे, असें म्हणतां येईल. **अधिष्ठानज्ञानानेंच** अध्यस्त पदार्थाची निवृत्ति होतें, हें सर्वप्रसिद्ध आहे. अधिष्ठानभूत रज्जूच्या यथार्थस्वरूपज्ञानानें अध्यस्तसर्पाची भ्रांति दूर होते; हें रज्जुसर्पाचें उदाहरणावरूनहि स्पष्टपणें सिद्ध होत आहे. परंतु अध्यस्त ठरण्यास

लागणारीं कारणें जर उपलब्ध नसतील, तर मात्र बंध (देहादिकांच्या जन्ममरणाची आत्मत्वीं प्रतीति) सत्य ठरेल, व त्याची कर्माशिवाय दुसऱ्या कशानेंही निवृत्ति होणार नाहीं. एखाद्या दोरीवर सत्यसर्प येऊन बसला तर, ' तो साप आहे ' एवढें ज्ञान झालें असतां तो नाश पावणार नाहीं, तर तेथें त्यास हननादिक्रियेनेंच निवृत्त करण्याची जरूरी आहे. तसें आत्मत्वीं भासत असलेल्या देहादिप्रपंचाची सत्यता सिद्ध झाली, तर मग तो प्रपंच नित्य व नैमित्तिकादिकर्मानुष्ठानानेंच निवृत्त होणें शक्य आहे. जेथें जेथें भ्रम होतो, त्या त्या स्थलांचा आपण विचार केला तर, आपल्यास भ्रम होण्याची कांहीं सर्वसामान्य कारणें दिसून येतील; तीं आत्मा व देहादिप्रपंच ह्यांत आहेत कीं काय, तें पाहूं. कित्येक असें म्हणतात कीं, रज्जूवर सर्पभ्रम होण्यास प्रथम सत्यसर्प कोठेतरी पाहिलेला असला पाहिजे; म्हणजे, भ्रमाच्या पूर्वीं सत्यसर्पज्ञानाचि जरूर आहे. प्रथम सत्यसर्पदर्शन व नंतर अंतःकरणांत त्याचा संस्कार पाहिजे आहे. तात्पर्य, सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्काराची अपेक्षा आहे. अध्यस्त व अधिष्ठान ह्यामध्यें स्वरूपतः कांहीं साम्य असलें पाहिजे. दोरी व साप यामध्यें स्वरूपतः आकारादिकांत साम्य आहे, म्हणून तेथें भ्रम संभवतो. तो भ्रम पर्वतावर संभवणार नाहीं; कारण पर्वत व सर्प यांत कांहींच साम्य नाहीं; या करितां भ्रम होण्यास प्रमेयांच्या ठिकाणीं सदृशता पाहिजे. ज्यानें पूर्वीं सर्प पाहिला आहे, त्याचें मनांत त्या विषयीं दचका असला तर त्यास दोरीवर सर्पाचा संशय येतो,व त्या भीतीमुळेंच तो वळावतो. ह्यास पाहणाराचें ठिकाणीं भयादिकांची जरूर आहे. शिवाय नेत्रांचें स्वाभाविकतेज जर प्रतिबद्ध झालें नाहीं,तर अधिष्ठानाचें विपरीतज्ञान संभवत नाहीं; ह्या करितां नैसर्गिक नेत्रशक्तीस प्रतिहतकरणाऱ्या पित्तमलादिदोषांचीही कल्पनाकरणें अवश्य आहे. एकंदरींत दोषत्रयाची उपलब्धी असेल तरच अध्यास होतो. ह्यावरून दोषत्रय हेही एक भ्रमाचें कारण असावें. रज्वादिप्रमेयांच्या ठिकाणीं दिसून येणाऱ्या सादृश्यास **प्रमेयदोष** म्हणतात; सर्पद्रष्ट्याच्या ठिकाणीं असणाऱ्या भयादिकामुळें **प्रमातादोष** होतो, व नेत्रशक्तीस

अभिभूतकरणाऱ्या पित्तमलादिदोषामुळें **प्रमाणदोष** संभवतो. या दोषत्रयाची प्रत्येक भ्रमस्थलीं उपलब्धी असावी असें दिसतें. या शिवाय अधिष्ठानाचें सामान्यज्ञान व विशेषरूपाचें अज्ञान असेल, तरच भ्रमाचा संभव आहे; पुढें पडलेल्या दोरीकडे निर्बल झालेली दृष्टी गेली-असतां येथें ' हें कांहीं तरी पडलेलें आहे ' एवढेंच तिच्या विषयीचें ज्ञान अवश्य पाहिजे; परंतु ह्या पेक्षां जास्त ज्ञान जर होईल, म्हणजे दोरीचें रूप स्पष्ट होत जाईल, तर तेथें सर्पभ्रमच संभवणार नाहीं; ह्या करितां अधिष्ठानाचें इदंत्वानें सामान्यज्ञान पाहिजे व तिच्या तिवल्यादिकाचें (तीन पदर वळल्याचे) ज्ञान, म्हणजे विशेषज्ञान, नको आहे, असें दिसतें. इतकी सामुग्री असेल तरच भ्रम संभवतो. आत्मत्वीं होणाऱ्या देहादिप्रपंचभानासंबंधीं विचार केला असतां, तेथें एवढया सर्व कारणांची उपस्थिति दिसत नाहीं. वर दिलेल्या भ्रमाच्या कारणांपैकीं एक कारण नसून, बाकींची सर्व जरी असली, तरी भ्रम होणें शक्य नाहीं, असें ठरतें. द्राष्टांतांत तर वर दिलेल्या सर्वच कारणांचा अभाव दिसतो, तेव्हां देहादिप्रपंच मिथ्या नाहीं असें दिसतें. हें वरील म्हणणें चूक आहे. वर दिलेल्या कारणांस ' **कारण** ' असें म्हणतां येत नाहीं; कारण ज्याच्या शिवाय कार्याची सिद्धी कोणत्याही प्रकारें शक्य होत नाहीं त्यांसच ' **कारण** ' म्हणणें योग्य आहे. तेव्हां वर दिलेल्या कारणा-शिवायही भ्रम होणें शक्य आहे, असें सिद्ध केलें, म्हणजे वरील कारणें अध्यासाचे हेतू नसून हेत्वाभास आहेत, हें स्पष्ट कळेल. गारोड्यानें केलेला ऐंद्रजालिक सर्प पाहूनही दोरीवर सर्पभ्रम होणें शक्य आहे; त्यास खराच सर्प पाहिला पाहिजे असें नाहीं. गोंकाकचा कृत्रिम सर्प पाहूनही दोरीवर सर्पभ्रम होईल. तेव्हां सत्यवस्तुज्ञानजन्य-संस्काराचीच अवश्यकता आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. कावीळ झाली असतां शंख पिवळा दिसतो, म्हणजे शुभ्र ठिकाणीं पीततेचा भ्रम होतो. येथें शुभ्र व पीत या दोन रंगांत कोणतेहि सादृश्य नसूनही भ्रम संभवतो. तेव्हां भ्रमहोण्यास प्रमेयादिदोषांचीही अपेक्षा नाहीं, असें सिद्ध होतें. चक्षूंस विषय नसलेल्या वर्णरहित अवकाशावर नीलिमेचा भ्रम होतो. ह्यावरून अधिष्ठानाच्या सामान्यज्ञानाची व

त्याच्या विशेषरूपविषयक अज्ञानाचीही बिलकुल जरूरी नाहीं. ह्या सर्व कारणाभासावांचूनही भ्रम होऊं शकतो; तेव्हां भ्रमास अविद्या-दोषावांचून कोणत्याही दोषाची जरूरी नाहीं, हें स्पष्ट आहे; व ती स्वाश्रया व स्वविषया अशी अविद्या आत्मस्वरूपाबरोबर छायेप्रमाणें असल्यामुळें, देहादिप्रपंचाचा आत्मस्वरूपीं अध्यासहोणें शक्य आहे. अविद्या व आत्मा ह्यांचा तमःप्रकाशवत् विरोध असला, तरी त्यांचें राहू व सूर्याप्रमाणें एकत्रराहणें संभवतें. तमरूप राहू जसा प्रकाशरूप सूर्यास आच्छादितो व दिवसांच रात्र आहे असें पक्ष्यादिकांस भास-वितो, तसेंच अविद्याही आत्मस्वरूपास आच्छादिते व त्यामुळें विप-रीतभावना निर्माण होते. शिवाय, देहादिअनात्मप्रपंच व त्याचें ज्ञान, ह्यांस **बंध** म्हणतात; हा जर सत्य असतां तर तो सर्वकाल प्रतीत झाला असता; परंतु मूर्च्छा, समाधी व सुषुप्ती ह्या अवस्थांत त्याची मुळीच प्रतीति नसतें, ह्यावरूनही त्या बंधास सत्य म्हणतां येत नाहीं. बंध सत्य नाहीं हें उघड आहे. परंतु असत्य वस्तू स्वतःसिद्ध असूं शकत नाहीं; तीस कोणात्यतरी सत्य वस्तूचा आश्रय लागतो; ती सत्य वस्तू काय ती फक्त एक आत्माच आहे. अर्थात् बंध हा अध्यस्त असून तो भ्रमानें आत्मस्वरूपीं राहून त्यास आवृत करून आप-णच भासतो. तो आत्मज्ञानानेंच नाहींसा होतो. जो न्याय पिंडाविषयीं, तोच ब्रह्मांडा विषयीं, असा नियम आहे; यावरून ब्रह्मत्वीं कधींही नसलेलें, परंतु ब्रह्मास आवृत करणारें व ब्रह्मस्वरूपींच निर्माण झालेलें असें जें आभासिक तत्व आहे, त्यास अध्यास म्हणतात; व तें लक्षण जेथें जुळेल, तो पदार्थ अध्यस्त होय. हें लक्षण देहादिअनात्मप्रपंचाचें ठिकाणीं बरोबर जुळतें; तेव्हां दिसणारें हें सर्व जगतच अध्यासाचें उदाहरण समजावें. अध्यासाचे मुख्य दोन विभाग होतात, एक **कार-णाध्यास** व दुसरा **कार्याध्यास**. चैतन्याचा सामान्यप्रकाश अज्ञानाचा विरोधी नाहीं म्हणून तेथें अज्ञान राहतें. यासच **कारणाध्यास** म्हण-तात. हें अज्ञान दीपप्रभेप्रमाणें स्वपरनिर्वाहक असल्यामुळें येथें कल्पकाची जरूरी नाहीं. व जी देहादि प्रपंचाची आत्मरूपानें प्रतीति होते, तीस **कार्याध्यास** म्हणतात. दोरीवर भासणारा सर्प हा रज्जू-

पाहित चैतन्याचा विवर्त आहे. तसेंच जग हे अविद्येचा परिणाम असून चैतन्याचा विवर्त आहे. विवर्तपदार्थ अधिष्ठानरूप असतो, या न्यायानें सर्व जगतच चैतन्य आहे.

" चिदेव देहस्तु चिदेव लोकाश्चिदेव भूतानि चिदिंद्रियाणि ।
कर्ता चिदंतःकरणं चिदेव चिदेव सत्यं परमार्थरूपम् "

आचार्य, स्वात्मप्रकाशिका ९.

भ्रांतिकाळीं अध्यास पदार्थाशीं अभिन्न होऊन प्रतीतीस येणारें जें सामान्य ' इदं ' स्वरूप, यास अध्यस्ताचा **आधार** असें म्हणतात व विशेषरूपास **अधिष्ठान** म्हणतात; चैतन्याचें सदत्व अध्यस्तजगताचें आधार आहे, व चिदानंदत्व हें त्या अध्यस्ताचें अधिष्ठान आहे; असा आधार व अधिष्ठान यामध्यें श्रीमधुसूदनसरस्वतींनीं सूक्ष्म भेद काढिला आहे. सारांश भ्रांतिज्ञानास विषयभूत असणारी जी मिथ्या वस्तु, ती व भ्रांतिज्ञान ह्यांस **अध्यास** म्हणतात. हा अध्यास दोन प्रकारचा आहे. एक **अर्थाध्यास** व दुसरा **ज्ञानाध्यास** होय. अंतःकरणवृत्ती अध्यस्ताकार परिणाम पावतें, त्यास **ज्ञानाध्यास** म्हणतात. व रज्जुउपादानभूत अविद्येच्या सर्पाकारपरिणामास **अर्थाध्यास** असें म्हणतात. अर्थाध्यासाचे दोन भेद आहेत. एक **स्वरूपाध्यास** व दुसरा **संसर्गाध्यास** होय. जिच्या मिथ्यात्वाचा निश्चय अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें होतो, अशी जी वस्तु अधिष्ठानस्वरूपीं स्वरूपतःच अध्यस्त आहे व अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें जिच्या मिथ्यात्वाचा निश्चय होतो, व जी वस्तू अधिष्ठानावर स्वरूपानेंच अध्यस्त असतें, त्या वस्तू विषयींचा जो अध्यास, तो **स्वरूपाध्यास** होय. देहादिकांचा आत्म्यावर स्वरूपाध्यास आहे. मिथ्यात्वनिश्चय करण्यास अयोग्य असलेल्या वस्तूच्या केवळ संबंधाचाच जेथें आरोप होतो, तेथें होणाऱ्या अध्यासास **संसर्गाध्यास** म्हणावें. चैतन्याची सत्ता अहंकाराच्या ठिकाणीं दिसणें यास संसर्गाध्यास म्हणतात. अध्यासपरिस्थितीच्या सूक्ष्म वैचित्र्यामुळें अर्थाध्यासाचे सहा भेद झालेले आहेत. हे सहा भेद वर दिलेल्या अर्थाध्यासाच्या दोन भेदांतच अंतर्भूत होऊन जातात. **केवल संबंधाध्यास, संबंधसहित**

संबंधीचा अध्यास, केवलधर्माध्यास, धर्मसहितधर्मीचा अध्यास अन्योन्याध्यास, अन्यतराध्यास हे ते सहा प्रकार होत. संसर्गाध्यासासच **तादात्म्याध्यास** असें म्हणतात. अधिष्ठानज्ञानानें अध्यस्ताची निवृत्ति होते. अध्यस्तास अधिष्ठानाव्यतिरिक्त भिन्न सत्ता नाहीं, म्हणून अध्यस्त हें अधिष्ठानावर कल्पित आहे असें सिद्ध होतें. कल्पित पदार्थ सत्ताशून्य असून अधिष्ठानांपासून उत्पन्न होतो व त्यांतच लीन होतो; ह्यावरून तो अधिष्ठानरूपच असतो हेहि निर्विवाद आहे. यावरून कल्पित म्हणजे अध्यस्थ हे अधिष्ठानरूप आहे, हें सिद्ध आहे. अध्यासाचा असा विचार केला असतां, आपल्यासहित सर्व जगच ब्रह्मरूपानें प्रतीत होते. हें ह्या अध्यासविचाराचें फल होय. आत्म्यावर बुध्यादिकांचा अध्यास केल्यानेंच त्याचें ठिकाणीं कर्तृत्व व भोक्तृत्वादिधर्मांची प्रतीति होते; एऱ्हवीं आत्मा अकर्ता व अभोक्ता आहे. कर्तृत्व व भोक्तृत्वधर्मांची जेथें प्रतीति असते, तेथेंच असह्य दुःखांचे अनावर आघात एकसारखे होत राहतात. कर्तृत्वभोक्तृत्वाचा व दुःखाचा अन्वय जसा दिसतो, तसा आत्म्याचा व दुःखाचा बिलकूल दिसून येत नाहीं. सुषुप्ति व समाधिमध्यें आत्मा आहे, परंतु कर्तृत्वभोक्तृत्वमूलक अहंकारादि अध्यास तेथें नाहीं, त्यामुळें तेथें दुःखसंबंध नाहीं; व जाग्रत् व स्वप्नामध्यें कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रतीति आहे तेव्हां दुःखसंबंध आहे. ह्याप्रमाणें अन्वयव्यतिरेकदृष्ट्या पाहिलें असतां असें ठरतें कीं, अहंकारमूलक कर्तृत्वभोक्तृत्वादिबंधरूप अध्यासच सर्व जीवांस जन्ममरणाच्या अभेद्य खोड्यांत घालित आहे, व तेथें रोग जरादि नाना संकटांच्या विटंबनेस पात्र करीत आहे. ही सर्व कर्तबगारी एकट्या अध्यासाचीच आहे. अनादिकालापासून चालतः आलेला व ज्ञान उत्पन्न झालें नाहीं तर अनंतकाल पर्यंत राहणारा, व निसर्गतः ज्याची स्थिति आहे असा, व जो मिथ्या-अज्ञानरूप असून निष्क्रिय आत्म्याचें ठिकाणीं नसतें कर्तृत्व व भोक्तृत्व उत्पन्न करणारा, व केवल प्रत्यक्षप्रमाण म्हणजे अनुभवानेंच सिद्ध होणारा, असा हा अध्यास आहे. हाच सर्व अनर्थास बीजरूप आहे. त्याचें निरसन करून जीवाचा खास असा निरुपाधिक व निरतिशय

आनंद पुनः प्राप्तकरून देण्याचें सामर्थ्य फक्त उपनिषद किंवा तत्त्वमानअर्थप्रतिपादनकरणाऱ्या वाक्यामध्येंच आहे. त्या वाक्यांचें ज्ञान करून घेऊन अध्यास जर निवृत्त केला, तरच सर्वांस इष्ट जी दुःखाची अत्यंत (म्हणजे सकारण) निवृत्ति व परम (म्हणजे निरुपाधिक व निरवधी व निरंतर असा) आनंदाची प्राप्ती होणार आहे. एखादा पदार्थ स्वभावतः चांगला असतों, परंतु तो मध्यंतरीच बिघडतो, तेव्हां आपण तो बिघडण्याचें कारण शोधून प्रथम त्या बिघडविणाऱ्या कारणाची निवृत्ति करितो, म्हणजे आपला पदार्थ आपल्यास पूर्ववत् अव्यंग असा मिळतो. तसें जो अध्यास आमच्या सोलिव आनंदांत दुःखाची माती कालवीत आहे, त्याची कायमची निवृत्ति झाल्याखेरीज आनंदावाप्ति होणार नाहीं. निष्प्रतिबंध आनंदोपभोगा करितांच अध्यासाचें समूलउच्चाटन केलें पाहिजे. अविद्या म्हणजे अविवेक हें त्याचें कारण आहे, असें वर ठरून गेलें आहे. तेव्हां अविद्या किंवा अविवेकास विरोधी असणारे विद्या किंवा विवेक हेच आहेत; ते आपलेसे करून घेऊन अविद्यादिकांचा नाश झाला म्हणजे आनंदोपभोग किंबहुना आनंदरूपताच मिळणार आहे. म्हणून अध्यासाचें विवेचन करून व त्याचीं कारणें जाणून, त्यां कारणांची नाशक कारणें ठाम ठरविलीं पाहिजेत, व त्या नाशक कारणांचा उपयोग करून आनंद मिळविला पाहिजे. हे कसें होतें, ह्याचा विचार वर केलेल्या अध्यासविचारांत थोडक्यांत सांगितला आहे.

ख्याति.

तंकेचिदन्यत्रान्यधर्माध्यास इति वदन्ति । केचित्तु यत्रयदध्यासस्तद्विवेकाग्रहनिबंधनो भ्रम इति । अन्ये तु यत्र यदध्यासस्तस्यैव विपरीतधर्मत्वकल्पनामाचक्षत इति ॥

शारीरभाष्यम् १–१–१

येथपर्यंत अध्यास म्हणजे काय हें सांगितलें. आतां भ्रमस्थलीं दिसणाऱ्या किंवा अध्यस्त म्हणून समजलेजाणाऱ्या पदार्थांचे भान कसें होतें, ह्याचें उपपत्तिपूर्वक करनकथणें अवश्य आहे. पुढें रज्जु असतांना एखादें वेळीं तेथें साप दिसतो, हें सर्वानुभवसिद्ध आहे. ह्या दिसणाऱ्या सापाचें अस्तित्व तेथें कसें संभवतें, ह्याचें आपआपल्या मताप्रमाणें उपपत्ती लावून अनुवादकरणें अवश्य आहे. ह्यासच शास्त्रकार ' **ख्याति** ' असें म्हणतात. ख्याति म्हणजे **भान व कथन** होय. हीं मतें अनेक आहेत. परंतु विचारणीय व प्रचलीत अशा सहा ख्यात्यांचें विषयाच्या संभावनेस अनुरूप असें वर्णन देतो. रज्जूवर दिसणारा सर्प हा आभासिक नसून त्याच्या प्रतीतिकालामध्यें तो सत्य आहे, असें मानणारे **मुरारिमिश्र** व **रामानुजादिक** आहेत. ज्या अवयवांच्या योगानें रज्जू या कार्याचा आरंभ होतोत्याच अवयवांशी सर्पारंभक अवयवांचा मिलाफ आहे. रज्ज्वारंभक अवयवांस जितकी सत्यता आहे, तितकी रज्जूंतील सर्पारंभक अवयवांसही आहे. परंतु त्यांत कार्यवैचित्र्यप्रतीति निर्दोष व सदोष नेत्रसंनिकर्षामुळें होते. निर्दोष नेत्रेंद्रिय रज्जूचें ग्रहण करितें व सदोष नेत्रेंद्रियाचा रज्जूमध्यें असणाऱ्या सर्पारंभक अवयवांशी जेव्हां संनिकर्ष होतो, तेव्हां ते सर्पारंभक अवयव सत्य सर्पाची उत्पत्ति करितात. अशा प्रकारें रज्जूमध्यें असलेल्या सर्पारंभक अवयवांकडून नेत्रदोषामुळें सत्य सर्पाची उत्पत्ति झाल्यावर, उत्पन्न झालेल्या सर्पास विषयकरणारें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. नेत्रांतील दोष दूर झाले म्हणजे सर्प आपल्या आरंभक परमाणूंमध्यें लीन होतो, व निर्दोष नेत्रपूर्ववत् रज्वारंभक अवयवांकडून तयार झालेल्या रज्जूचें ग्रहण करितात; असें **सत्ख्याति** वाद्यांचे मत आहे. तात्पर्य, भासणारें जगत,हें अद्वैत वेदांत्यांच्या ब्रह्माइतकेंच (त्याची जो पर्यंत प्रतीति आहे तो पर्यंत) खरें आहे, असा यांचा आग्रह आहे. रज्जूमध्यें जर खरोखरच, प्रतीति कालीकां होईना, सत्य सर्प झाला असतां, तर रज्जुज्ञानानें त्याचा बाध होणें शक्य नव्हतें. व्यावहारिक सत्यवस्तूचा बाध होत नाहीं. ' बाध होतो ' असें म्हटलें, तर सर्पज्ञानाची बाधा

झाल्यावर प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या रज्जूचाहि बाध व्हावयास पाहिजे; परंतु तसा अनुभव नाहीं. यावरून असें ठरतें कीं, रज्जूचें ठिकाणीं प्रतीतहोणारा सर्प सत्य नसून आभासिक असतो. शिवाय रज्वा-रंभक अवयवांची जशी प्रत्यक्ष उपलब्धी आहे, तशी सर्पारंभकांची नाहीं. शुक्तीवर दिसणारें रूपें घेतलें तरी असें दिसतें कीं, त्या रूप्यासही सत्ख्याति वाद्यांच्या मताप्रमाणें सत्य म्हणतां येत नाहीं; कारण शुक्तींत दोघांच्याही आरंभक अवयवांचा समुच्चय असणें शक्य नाहीं. कारण रूपें हें धातु असल्यामुळें, केवल अग्निसंयोगानें त्याचा नाश होत नाहीं. आतां शिंप जर अग्नींत घातली, तर तिच्या आरंभक अवयवांचा चुना होऊन रुप्याचें आरंभक अवयव जसेंच्या तसेंच राहिले पाहिजेत, परंतु तसेंही दिसत नाहीं. ह्या मतावर आणखीही पुष्कळ दोष येतात, ह्यामुळें ही ख्याति नावानें जरी सत् आहे, तरी सत्याच्या कसोटीस लाविली असतां अत्यंत असत् ठरते. बौद्धमतानुयायांपैकीं एका वर्गास, म्हणजे **शून्यवादीमाध्यमिकांस,** रज्जूचें ठिकाणीं दिसणाऱ्या सर्पाविषयीं **असत्ख्याति** मान्य आहे. ही ख्याति सर्वथैव युक्ति व अनुभवशून्य आहे. ह्या मताचें निराकरण केलें नाहीं, तरीही कोणाच्याही बुद्धीस पसंत पडणार नाहीं. म्हणून वस्तुतः याचें खंडनमंडन करण्याचें कारणही नाहीं. परंतु हे वादी प्रसिद्ध वेदद्वेष्टे आहेत व व्यासांनीं आपल्या वेदांतसूत्रांत यांचें खंडन केलें आहे, म्हणून ह्या वादाचें केवल दिग्दर्शन मात्र करित आहोंत. शून्यरूप सुषुप्तींतून जाग्रत् व स्वप्नप्रपंचाची उत्पत्ति होते व तेथेंच त्यांचा लय होतो. तसेंच शून्यरूप अव्यक्तापासून जगदुत्पत्ति होते व तेथेंच त्याचा लयही होतो. शिवाय ह्या सर्वकार्यप्रपंचापूर्वीं एक काय तें फक्त असत् मात्र होतें (त्याचाच हा सर्व विस्तार आहे व पुन्हा तो विस्तार त्यांतच लय पावतो) असा अर्थ प्रतिपादनकरणाऱ्या पुष्कळ श्रुत्या आहेत. उदाहरणार्थ, ' **असदेवदमग्र आसीत्** ' ही श्रुति पहा. ह्या सर्वांवरून पाहतां ह्या जगताचें आस्तित्व शून्याशिवाय नाहीं, तेव्हां फक्त शून्य काय तें एक तत्व आहे. सर्व जगतच असत् आहे. ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय हींहि शून्यरूप म्हणजे असत्

आहेत. आतां ज्यावेळेस रज्जूवर सर्प दिसतो, त्यावेळेस अत्यंत असत् सर्पाची पुरोवर्तिनि जी असत् रज्जू, तिचे ठिकाणीं त्याची प्रतीति होते असें ते म्हणतात. **तांत्रिक** ही असत्ख्यातिमतवादी आहेत. परंतु त्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, दोरी इत्यादि पदार्थ असत् नाहींत, परंतु त्या पदार्थांचें ठिकाणीं दिसणारें सर्पादि पदार्थ अत्यंत असत् आहेत. तेव्हां रज्जूचेठिकाणीं होणारे जें सर्पज्ञान, त्याचा विषयमात्र असत् सर्प असतो व त्या वेळीं त्या असत् सर्पाचेंच पाहणारास ज्ञान होतें. कारण अधिष्ठानज्ञान झालें असतां 'मला या दोरीवर असत् सर्प भासला होता' असा पाहणारा अनुवाद करितो. यावरून व्यावहारिक सत्य असणाऱ्या दोरीवर अत्यंत असत् सर्पाची प्रतीति होतें. अशी ह्यांची **असत्ख्यातिची** मांडणी आहे. तिसरें **न्यायवाचस्पत्यकारांचें** मत आहे. त्यांचें म्हणणें रज्जूमधील रज्जुत्व व रज्जुत्वाचा समवाय, हे दोन्ही दोषामुळें न भासतां, उलट रज्जुमध्यें सर्पत्वाचा समवाय भासतो. वस्तुतः रज्जुमध्यें सर्पत्वाचा समवाय नाहीं, असे असूनही तो प्रतीत होतो. ह्या तिघांचें खंडन थोडक्यांत असें आहे. पहिल्या शून्यवाद्यांच्या मताचा निरास **श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनीं** आपल्या अल्पाक्षर, परंतु अर्थपूर्ण व जनमनोहर अशा सुबोध वाणीनें केला आहे तो येथे देतो:—

"तरी कांहीं नाहीं सर्वथा । ऐशी जरी व्यवस्था । तरि 'नाहि' हे प्रथा । कवणासि पां ॥ शून्यसिद्धांतबोधु । कोणे सत्ता होय सिध्दु । नसतां हा अपवादु । वस्तूसी जो ॥ माल्हवितां दिवे । माल्हाविते जरि मालवे । तरी दीपु नाहीं हें फावे। कवणासि पां ॥ कीं निदेचेनि आलेपणें । निदेले तें जाय प्राणे। तरी नीद भली हें कोणें । कोणासि पां ॥ "

अमृतानुभव ४।२६–२९.

दुसऱ्यांचें म्हणणें धरून चाललें तर शशशृंग व खपुष्पयांचीही प्रतीति यावयास पाहिजे. असत् पदार्थ कधींही प्रतीतियोग्य होणार नाही. तेव्हां पदार्थ असत् मानून त्याची पुन्हा प्रतीति मानणें,

हें असंबद्ध आहे. वाचस्पत्यकारांवरही असेंच व्याघातादि दोष येतात. असत् पदार्थ म्हणावयाचा व त्याचें अस्तित्व व भातित्व स्वीकारावयाचें, ही खरोखर वाक्यांची व विचाराची विटंबना आहे ! **बुद्धाच्या** अनुयायांत **क्षणिकविज्ञानवादी** नांवाचा एक वर्ग आहे. तो भ्रमस्थळीं **आत्मख्याति** मानितो. या वर्गाचें नांव ' **योगाचार** ' होय. कोणाहि बुद्धानुयायांस वेदप्रामाण्य कबूल नाहीं. ते बुद्धीच्या वेगांत सांपडलें आहेत.बुद्धि असते त्या वेळेस जग प्रतीति आहे व बुद्धीच्या अभावीं जगही नाहीं; या अन्वयव्यतिरेकद्वारा पाहिले तर बुद्धि म्हणजे विज्ञान, हेंच जग होय. तें विज्ञान क्षणिक परंतु जलप्रवाहवत् आहे, असें यांचें मत आहे. एकंदरींत बुद्धीव्यतिरिक्त जगत् म्हणून कांहीं वेगळा पदार्थ नाहीं. तेव्हां भ्रमस्थळीं भ्रम होण्याचा प्रकार ह्यांच्यामतें असा आहे. शरीरामध्यें असणारें क्षणिकविज्ञानच आत्मा होय. त्याहून भिन्न असा पदार्थच नाहीं. घटपटादि सर्व पदार्थ त्याचेंच रूप होय. आतां रज्जूचें ठिकाणीं जो सर्प भासतो तोहि शरीरांतर्गत विज्ञानाचाच एक धर्म आहे.शरीरांतर्गत असलेल्या आत्म्याचा धर्मरूप असलेला सापच दोषामुळें बाहेर आल्यासारखा दिसतो. ' हा साप नव्हे, ' ह्या अनुभवानें सर्पाचा बाध न होता आंतील सर्प इदमत्वानें जो बाहेर दिसत होता, त्याच्या बाह्यअस्तित्वप्रतीतीचा बाध होतो. ह्या मतांत व **सौत्रांतिक** व **वैभाषिक** या बुद्धानुयायांच्या मतांत किंचित् फरक आहे. हे बाह्य पदार्थ मानितात. प्रथम एथें येवढें सांगणें अवश्य आहे कीं,बुद्धानुयायांचे चार वर्ग आहेत. त्यापैकीं पहिला **माध्यमिकशून्यवादी** हा पदार्थास आंतर व बाह्य ह्या दोन्हीही सत्ता मानित नाहीं.दुसरे **योगाचार** हे पदार्थांची फक्त आंतरसत्ता मानितात. **सौत्रांतिक** हे आंतर पदार्थ मानितात व बाह्य पदार्थ अनुमेय मानितात, प्रत्यक्ष मानीत नाहींत; व **वैभाषिक** हे बाह्यांत कांहीं प्रत्यक्ष मानितात व कांहीं अनुमेय मानितात;एवढा यांत फरक आहे. वर **योगाचारांच्या आत्मख्यातीची** रीति सांगितली. आतां **सौत्रांतिक** व **वैभाषिकांची** रीति सांगतो.त्या लोकांच्या मतांत रज्जु ह्या बाह्य वस्तूवर सर्परूप क्षणिकविज्ञानात्म्याच्या धर्माचा अध्यास होतो. सर्प ही

बाह्य वस्तु नसून मानसिक (विज्ञानाचा आकार) आहे; व हा विज्ञानात्मधर्मरूपसर्पच बाह्य सर्पाप्रमाणें रज्जूच्या ठिकाणीं भासतो, असें यांचें म्हणणें आहे. ह्या मतवाद्यास ' **बाह्यवादी** ' असेंही म्हणतात. क्षणिकविज्ञानमतवाद्यांच्या आत्मख्यातीचें परीक्षण केलें असतां असा दोष दिसून येतो कीं, सर्प अथवा रजत हे पदार्थ ज्यांस ज्यांस म्हणून भ्रम होतो, त्यांचे त्यांचे शरीरांत असतात, असें ठरण्यास कोणतीही युक्ती नाहीं किंवा यास अनुकूल असें एकही प्रमाण नाहीं. भ्रमानें दिसणारे पदार्थ नेहमी बाहेरच असतात, असा अबाधित अनुभव आहे. आंत राहणारे पदार्थ म्हणजे फक्त सुख दु:खादिकच होत. अध्यस्त पदार्थ सुखदु:खाच्याच जातीचे आहेत असें म्हणावें तर, सुखदु:खांची अंधळ्याला किंवा बाह्येंद्रियरहिताला जशी प्रतीति होते, तशी त्यांना रज्जु व शिंपीचे ठिकाणीं अनुक्रमें सर्पाची व रजताची प्रतीतीही झाली पाहिजे! सुखदु:खें जाणणाऱ्या आंधळ्यांस ती होत नाहीं, तेंव्हां हे अध्यस्त पदार्थ सुखदु:खाप्रमाणें अंतरांत असणें शक्य नाहीं. अबाधित अनुभवानें व युक्तीनें विचार केला तर, पदार्थांचे आंतरअस्तित्व मानणें, ही घोडचूक आहे. दुसऱ्यांच्या मताप्रमाणें पाहिले तर, स्वप्नाशिवाय बाह्य पदार्थांची जाग्रतावस्थें मध्यें आंतरस्थिति संभवत नाहीं. भ्रमकालीं दिसणारा साप आंत असतां तर ' असौ सर्पः ' अशी प्रतीति न होतां ' **मयिसर्पः** ' ' **अहं सर्पः** ' अशी प्रतीति झाली असती; परंतु ती तशी न होता उलट होते. ह्या व पहिल्या मतवाद्यानें केलेल्या दुसऱ्या चुकांचा पुरा वाटा ह्यांच्याही पदरांत निर्विवाद रीतीनें पडतो. आंतर पदार्थ मानणाऱ्या ह्या वाद्यांना मनाच्या मांड्यांची चव विचारिली पाहिजे! कारण ते त्यांस प्रत्यक्षच आहेत ! एकंदरींत हेंही मत मागील मताच्याच पंक्तीचें आहे. **नैयायिक व वैशेषिक** हें भ्रमस्थळीं **अन्यथाख्याति** मानितात. ह्यांत **नूतननैयायिकांनीं** केलेलें अन्यथाख्यातीचें लक्षण **प्राच्यनैयायिक** मतवाद्यांच्या लक्षणांहून भिन्न आहे. अन्य देशांत असणाऱ्या वस्तूंची कांहीं दोषामुळें अन्य देशांत प्रतीति होते असें **प्राच्यनैयायिकांचें** मत आहे. अन्यवस्तूची अन्यरूपानें प्रतीति, होणें, हें **नवीनांचें** मत आहे, परंतु हे दोन्हीही अन्यथाख्यातीचे

प्रकार आहेत. माध्यमिकही अन्यथाख्यातींत आले असतें, परंतु त्यांचे पदार्थ अंतर्गत असतात. तसें पदार्थाचें अंतर्गतत्व अन्यथाख्यातिवाद्यास मान्य नाहीं. अन्याचें अन्यत्र भान होणें, एवढ्या अंशांत त्यांचे मतांत साम्य आहे. त्यांच्या मतें ज्या ठिकाणीं रुप्याचा भ्रम होतो तेथें स्त्रिपुत्रादिकांच्या हातांत असलेल्या रुप्याशी नेत्राचा संबंध होतो व प्रत्यक्षज्ञान होतें. करास्थित किंवा बाजारांत असलेल्या रुप्याची पुरोवर्तिदेशांत जी प्रतीति होते, तीस **अन्यथाख्याति** म्हणतात. यांचे मतें धर्म व धर्मीचें ज्ञान यथार्थच आहे. परंतु ठिकाणाच्या बाबतींत मात्र अन्यथाज्ञान आहे. बाजारांतील रुपें भ्रमस्थलाहून अत्यंत दूर असल्यामुळें नेत्रांचा संनिकर्ष त्याच्याशी होणें जरी असंभवनीय दिसलें, तरी नेत्रांतील दोषांच्या सहाय्यानें दूरदेशवर्ति रुप्याशींही इंद्रियांचा संनिकर्ष संभवतो. मूळस्वरूपास मूलस्थितीमध्यें राहूं न देणें, एवढेंच दोषाचें कार्य आहे. दोषानें मूळशक्ति कमी झाली पाहिजे, हा जो लौकिक समज आहे, तो चुकीचा आहे; कारण '**भस्म्या**' नामक पित्तप्रकोपजन्यदोष (रोग) झाला असतां अन्नपचनाचें सामर्थ्य वृद्धिंगत होतें; तसेंच दोषामुळें सामान्यतः असलेली नेत्राची शक्ती वाढून ती दूर देशांत असलेले पदार्थ पाहण्यास समर्थ होते. याप्रमाणें बाजारांतील रुपें वाळवंटावरील शिंपीचेठिकाणीं दिसतें. या भ्रमिष्ट मतावर असा एक दोष आहे कीं, सदोष नेत्रानें जर हातांतील व बाजारांतील रजत दिसत असेल, तर तत्संबंधीय इतर पदार्थही त्याच शक्तीमुळें दिसले पाहिजेत; रजताबरोबरच त्या वाळवंटावर स्त्रीचा हातही दिसला पाहिजे, परंतु तसें होत नाहीं. यावर तें असें म्हणतात, कीं केवळ इंद्रियांकडूनच जर हें दूरदेशास्थित पदार्थाचें ज्ञान होतें, असें आम्ही म्हटलें असतें, तर हा दोष आला असता; परंतु पूर्वानुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारानें युक्त असलेल्यासच सदोष नेत्रांकडून अन्यथाख्यातिज्ञान उत्पन्न होतें. तेव्हां ह्या ज्ञानांत उद्भूतसंस्कार नेत्राचा सहकारी आहे. रजतगोचरसंस्कारानें युक्त असलेल्यांस सदोष नेत्रानें रजताचें ज्ञान होतें. अन्यपदार्थगोचरसंस्काराही आहेत, परंतु तें अनुद्भूत असल्यामुळें अन्य पदार्थाचें ज्ञान होत

नाहीं. ती संस्काराची उद्भूतता व अनुद्भूतता कार्यानुमेय आहे. जेथें शुक्तीवर रजतभ्रम होतो, तेथें आरोपित रजताचा शुक्तीसमान परिणाम असतो, असें ह्यांचे मत आहे. परंतु ह्यांत न्यूनत्व हें आहे कीं, दूरदेशवर्ति रजताची प्रतीति शुक्तिवर होते असें म्हणावें, तर आरोपिताविषयीं अधिष्ठानाच्या परिणामाविषयीं निर्बंध घालवयास नको होता. शुक्तीचा लघु अथवा महत् परिणाम ज्या अर्थीं भासत आहे, त्या अर्थीं देशांतरांतील रजताची प्रतीति होत नाहीं, हेंच सिद्ध होतें. शिवाय रजतसंस्कारवाल्यास रजतसंबंधी अन्य पदार्थांची प्रतीति न येणें योग्य आहे, असें गृहीत धरून चाललें, तरी त्यास त्याच्या संस्कारानुरूप सर्व देशांत सर्वत्र असलेल्या अनंत रजताची प्रतीति झाली पाहिजे, तीही होत नाहीं. अशी आणखी अनंत दूषणें आहेत. आतां नवीन नैयायिकांचें मत सांगतो. शिंपीचें ठिकाणीं ' हें रजत आहे ' असें जें भ्रमज्ञान होतें, त्याचा विषय रजत हा अध्यस्तपदार्थ असतो; पण तें रजत पुढें असलेल्या शिंपीमध्यें नसतें. तें बाजार किंवा पेटी इत्यादि अन्यस्थळी असतें; परंतु त्या सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कारामुळें सदोषनेत्रयुक्त पुरुषास त्याच्या सदोष नेत्रेंद्रियाशीं कोणत्याहि चकाकणाऱ्या पदार्थाचा संयोग झाला असतां, केवल सादृश्या मुळेंच पूर्वसंस्कार उद्भूत होऊन अन्यदेशवर्ति रुप्याचें स्मरण होतें, व त्यामुळें पुढें पडलेली शिंपच रुपें आहे असें वाटतें. म्हणजे स्मरणांत असलेल्या रुप्याचा रुपेपणा पुढें पडलेल्या शिंपीमध्यें प्रत्यक्ष दिसतो व ' हें रुपें ' अशी प्रतीति येते; व ह्या दोषमूलक प्रतीतीचा ' हें रुपें नव्हे ' अशा ज्ञानानें नाश होतो. परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं; कारण धर्मविशिष्ट धर्मीशी संनिकर्ष झाल्याशिवाय केवल धर्माची प्रत्यक्षता मानणें नैयायिकानांही रुचणार नाहीं. परंतु येथें अन्यत्र असलेल्या रजतत्वविशिष्ट रजताचें तात्कालीन प्रत्यक्षज्ञान असल्या शिवाय केवळ रजतत्वाचें ज्ञान होतें, असें म्हणणे हे असंबद्ध प्रलाप आहेत. शिवाय अनेकप्रतिबंधयुक्त दूरस्थपदार्थाचा इंद्रियसंनिकर्ष युक्तीस तरी पटणार नाहीं. ज्ञेयानुसारच ज्ञान असलें पाहिजे, या नियमानें तर ह्या ख्यातीचा पूर्ण पराजय केला आहे. आतां अप्रतिहत व अलौकिकज्ञान-

वान् सिद्ध कपिलांची व ज्ञानानें गुरुस हार घेण्यास लावणाऱ्या प्रभाकरांची **अख्यातीची** रीति राहिली; तिचा विचार करूं व नंतर वेदांत्यांच्या अनिर्वचनीयख्यातीचें निर्वचन करूं. अख्यातिवाद्यांच्या मतांत भ्रमज्ञानास बिलकूल जागाच नाहीं. त्यांच्या मतें जेवढें ज्ञान होतें तेवढें सर्व यथार्थच असतें; अर्थात् शिंपीवर होणारें रजतज्ञान हा भ्रम नाहीं. शिंपीच्या ठिकाणीं 'हें रजत आहे' असें जें ज्ञान होत असतें, त्या प्रतीतींत दोन ज्ञानें होत असतात. एक 'हे' असें पुढें असलेल्या पदार्थाचें इदंत्वानें सामान्यज्ञान व दुसरें 'रुपें आहे' असें रुप्याविषयींचें स्मृतिज्ञान होय. हीं दोन्हीही ज्ञानें यथार्थच आहेत. आतां या परस्पर भिन्नवस्तूंच्या दोन्ही ज्ञानांचें व त्यांच्या विषयांच्या भेदाचें तिमिरादिदोषामुळें पुरुषास विवेक (ज्ञान) करितां येत नाहीं; तसेंच प्रकृति आणि पुरुषांच्या विवेकख्यातिविपर्यी आहे. अशा तऱ्हेच्या परस्परभिन्नज्ञानविषयक भिन्न पदार्थांच्या अभेद ज्ञानासच स्थूलदृष्ट्या **अख्याति** म्हणतात. ख्याति म्हणजे प्रसिद्धि, प्रतीति, ग्रहण; व अख्याति म्हणजे दोन ज्ञानांतील भेदाचें ग्रहण किंवा प्रतीति न होणें; ह्यांत ह्यांच्या मततात्पर्याचा सर्व संग्रह होतो. हें मीमांसक व सांख्यांचें म्हणणें युक्तायुक्ततेचा व वस्तुस्थितीचा योग्य विचार केल्यावांचून आहे. कारण शिंपीवर होणाऱ्या रजतज्ञानास विशिष्ट भ्रमज्ञानच म्हटलें पाहिजे. असें प्रमाणानें सिद्ध होतें. यांत विसंवादी एवढेंच आहे कीं, रज्जूवर सर्पाचें ज्ञान झालें असतांही हे वादी आपल्या मतांत पूर्वदृष्ट सर्पाचें स्मरण मानितात व त्यावेळींच तेथें समोरील रज्जूवर त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञानही मानितात व सर्पज्ञानानें भयाभीत होतात. ह्या क्षुल्लक गोष्टीच्या केवळ स्मरणानेंच भयाभीत होणें, हें संभवनीय दिसत नाहीं. शिवाय रज्जुज्ञान झाल्यावरही 'मी सर्प पाहिला' असें म्हणतो; 'मला स्मरण झालें' असा आपल्या अनुभवाचा अनुवाद करीत नाहीं. त्या अनुवादावरूनही पाहिलें तर सर्पस्मृतीचा तेव्हां संभव होतो असें दिसत नाहीं. वर दिलेली अख्यातीची रीति पाहिली तर असें दिसतें कीं, भ्रमकालीं दोन ज्ञानें एकदमच होतात, असें हे मानितात; परंतु मनुष्याच्या अंतः–

करणांत तर तशी शक्ति दिसत नाहीं, मग अख्यातिवाद्यासच ईश्वरानें दोन अंतःकरणें दिली आहेत कीं काय ? पण तसेंहि म्हणतां येत नाहीं. कारण तें ईश्वरही मानीत नाहींत ! सामान्य नियम पाहिला असतां असें दिसतें कीं, एकाकाळीं एका अंतःकरणांत स्मृति व प्रत्यक्ष अशी दोन प्रकारचीं ज्ञानें कोणत्याहि प्रकारें संभवत नाहींत. शतावधान्यांचें अंतःकरण आलातचक्रासारखें आहे. त्यांत वेगातिशयामुळें अंतर दिसत नाहीं. यावरून पाहिलें तरी वरील नियमासच बळकटी येते. एकूण अख्यातिवाद्यांच्या मताचा निःपक्षपात बुद्धीनें विचार केला असतां तें अशक्य कोटींतीलच ठरतें. आतां अद्वैतवेदांत्यास ग्राह्य असलेल्या अनिर्वचनीयख्यातीचा विचार करूं. मायावादी भ्रमस्थळीं **अनिर्वचनीयख्याति** आहे असें म्हणतात. सदसद्विलक्षणांस अनिर्वचनीय असें म्हणतात. बाधा करण्यास योग्य असतें, तें सद्विलक्षण होय. प्रतीतिगोचर असतें तें असद्विलक्षण होय. सत् व असत् हे परस्पर विरुद्ध धर्म एकत्र असत नाहींत. तेव्हां ह्याहूनही विलक्षण अशा तऱ्हेचा व प्रतीतिकालापर्यंतच ज्यास भावरूपत्व असतें त्यास अनिर्वचनीय म्हणतात. ज्या पदार्थाचें सदत्व आहे असेंहि म्हणतां येत नाहीं व असदत्व आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं, अशा पदार्थाची जी प्रतीति, तीस हे ख्याति म्हणतात. भ्रमाचे वेळीं शिंपीवर प्रतीत होणारें रुपें तेथेंच उत्पन्न होतें, तें अनिर्वचनीय असतें. जेथें रज्वादिकांच्या ठिकाणीं सर्पादिकांचा भ्रम होतो, तेथें अधिष्ठानाचें सामान्यज्ञान हें अध्यासास कारण आहे. म्हणूनच रज्जूचे इदंत्वेकरून सामान्यज्ञान होतें. तें सामान्यज्ञान दोषयुक्त नेत्रप्रमाणापासून उत्पन्न होतें, यास्तव तें प्रमा आहे. तिमिरादिदोषानेंयुक्त असलेल्या नेत्रांपासून झालेली जी इदमाकारवृत्ति, त्या वृत्तीच्या मर्यादेनें मर्यादित झालेलें जें चैतन्य, त्या चैतन्याच्या आश्रयानें जी अविद्या असते, त्या अविद्येचा परिणाम सर्पज्ञान होय. त्यास शास्त्रकार **ज्ञानाभास** म्हणतात. तिमिरादिदोषानें युक्त असलेल्या नेत्राचा दोरीशी संबंध होऊन अंतःकरणाची इदमाकारवृत्ति दोरीपर्यंत जाते व त्यामुळें प्रमातृचैतन्य व इदमवच्छिन्नचैतन्य ह्यांची एकच उपाधि झाल्यामुळें दोन्हीही चैतन्या-

चा भेद रहात नाहीं. म्हणून रज्जूचें सामान्य इदंरूप प्रत्यक्ष आहे, आणि प्रत्यक्ष विषयाचें इदमाकार ज्ञानही प्रत्यक्षच आहे. ज्या विषयाचा प्रमातृचैतन्याशी अभेद असतो, त्याच विषयास प्रत्यक्षत्व आहे आणि प्रत्यक्षविषयाचें ज्ञानही प्रत्यक्षच असतें. किंवा प्रमाणचैतन्याचा प्रमेयचैतन्याशी अभेदहोणें हेंच प्रत्यक्षज्ञानाचें कारण होय. रज्जूचें सदोष नेत्रद्वारा इदंत्वानें ज्ञान झालें, तेव्हां प्रमातृचैतन्याचा प्रमेयचैतन्याशी वृत्तिद्वारा अभेदच होतो. म्हणून वृत्तिरूप प्रमाणचैतन्याचा प्रमेयचैतन्याशी अभेद होऊन झालेलें इदंज्ञान बाधित होत नाहीं. हौदांतील जलाचा पाटाच्या द्वारानें वाफ्यातील पाण्याशी अभेद असतो, तेथें पाटाच्या पाण्याचाही वाफ्यांतील पाण्याशी अभेद आहे, हें उघड आहे. येथें हौदाच्या पाण्याचें जागी प्रमातृचैतन्य आहे व पाटासमान वृत्ति आहे व पाटांतील जलाच्या जागीं वृत्तिचैतन्य म्हणजे प्रमाणचैतन्य आहे. वाफ्याचें जागीं विषय आहेत व तद्गत जलाचें जागीं विषयचैतन्य आहे. जरी वर सांगितलेल्या दृष्टांतानें विषयचैतन्याचा प्रमातृचैतन्याशी अभेद संभवनीय झाला आहे, तरी प्रमातृचैतन्याशी घटादिकविषयांचा अभेद संभवनीय नाहीं. ज्याप्रमाणें हौदातील पाण्याचा पाटाचेद्वारानें वाफ्यांतील पाण्याशी अभेद होतो, परंतु मातीच्या वाफ्याचा हौदांतील जलाशी अभेद असणें शक्य नाहीं, त्याप्रमाणें घटादिकांचें प्रत्यक्षज्ञान होण्याविषयीं प्रमातृचैतन्याचा विषयाशीं अभेद असणें हा जो हेतू वर सांगितला, तो संभवत नाहीं. तरी ‘ प्रमातृचैतन्याशी अभेद असणें ’ हा जो विषयाच्या प्रत्यक्षत्वास हेतु सांगितला तो बरोबर आहे. कारण त्या वाक्यांत प्रमातृचैतन्याची विषयाशी एकता असावी असा उद्देश नाहीं. प्रमातृ चैतन्याच्या सत्तेहून विषयाची सत्ता पृथक् नसेल म्हणजे प्रमातृ चैतन्याची सत्ताच ज्या विषयाची सत्ता असेल, तो विषय प्रत्यक्ष होतो असा तेथें आशय आहे. घटाचें अधिष्ठान घटावच्छिन्नचैतन्य आहे व रज्जूचें अधिष्ठान रज्ज्ववच्छिन्न चैतन्य आहे. ह्याप्रमाणें सर्व विषयांचे अधिष्ठान विषयावच्छिन्न चैतन्य आहे. आणि अधिष्ठा-

नाच्या सत्तेहून पृथक् सत्ता अध्यस्तास नाहीं एवढेच नव्हे, परंतु अधिष्ठानाची सत्ताच अध्यस्ताचि सत्ता आहे. त्यावरून विषयावच्छिन्नचैतन्याच्या सत्तेहून विषयाची सत्ता पृथक् असणें शक्य नाहीं. आणि अंतःकरणाच्या वृत्तिचेंद्वारानें प्रमातृचैतन्याचा जेव्हां विषयचैतन्याशी अभेद होतो, तेव्हां प्रमातृचैतन्यच विषयचैतन्याशी अभिन्न होऊन विषयाचें अधिष्ठान होतें. म्हणून अपरोक्षवृत्तिच्या विषयाचें अधिष्ठान जें प्रमातृचैतन्य, त्याच्या सत्तेशी विषयाच्या भिन्नसत्तेच्या अभावासच प्रमातृचैतन्याचा विषयाशी अभेद असें म्हटलें. याच कारणानें अपरोक्ष ठिकाणीं विषयाकडें वृत्तीचें निर्गमन मान्य आहे. याप्रमाणें 'अयंसर्पः' 'इदंरजतम्' इत्यादिक अपरोक्ष भ्रमज्ञानाची उत्पत्ति होते, तेव्हां भ्रमाच्या अव्यवहित पूर्वकालीं भ्रमाचें हेतु अधिष्ठानाचें सामान्यज्ञान होते व त्यापासूनच सर्पादिकविषय व त्यांचें ज्ञान होतें. अध्यस्तपदार्थाकार असणाऱ्या अविद्यावृत्तीस भ्रमज्ञान म्हणतात. भ्रमसमयीं शिंपीमध्यें अनिर्वचनीय रुपें उत्पन्न होतें. कारण सत्यसदृशरजतज्ञानजन्यसंस्कार ज्याच्या बुद्धीमध्यें दृढ आहेत अशा पुरुषाच्या नेत्रेंदियाचा शिंपीशी जेव्हां संयोग होतो, तेव्हां नेत्रद्वारा विषयाकडे आलेली अंतःकरणवृत्ति इदंत्वाकाराची व चकचकीत पणाच्या आकाराची होते. इदंत्व व चकचकीतपणा हे दोन्ही गुण शुक्ति व रजत यामध्यें सामान्यत्वानें असतात. यामुळें पूर्वदृष्ट रुप्याचे संस्कार उद्भूत होतात व ते उद्बुद्ध संस्कारच जिचे सहकारी आहेत, अशी व 'हे' या अंशानें अवच्छिन्न झालेल्या चैतन्याच्या आश्रयानें राहणारी, व त्या इदंरूपानें प्रत्यक्ष असलेल्या शिंपीचे नीलपृष्ठत्व व त्रिकोणत्वादि विशेषधर्मास आच्छादितकरणारी जी अविद्या असतें, ती तिमिरादिदोषामुळें निर्बल झालेल्या नेत्रवृत्तिकडून शुक्तिवर असलेल्या अविद्येच्या सामान्य आवरणाचा भंग न झाल्यामुळें क्षुब्ध होते; व इदंत्व व चकचकीतपणा ह्या सामान्य धर्मांचे तेवढें ग्रहण झालेलें असल्यामुळें पूर्वसंस्कारानुरूप ती क्षुब्ध अविद्या रुप्याच्या आकाराची व तें रुपें हाच ज्याचा विषय आहे, अशा ज्ञानाच्या आकाराची होते. अशा रीतीनें अविद्येनें भ्रामक विषयाच्या रूपानें व

तद्विषयक ज्ञानाच्या रूपानें परिणत होणें, ह्यास आनिर्वचनीयख्याति म्हणतात. अधिष्ठानज्ञान झालें असतां अनिर्वचनीय रजताची निवृत्ति अधिष्ठानांत होते व निर्दोष नेत्रवृत्तिरूप प्रमाणांतील वृत्तिभाग अविद्येचा निरास करितो व वृत्तिगत आभास निरावृत पदार्थाचें प्रकाशन करितो. हें जड पदार्थांविषयीं झालें. आतां स्वयंप्रकाश पदार्थाचे बाबतींत फक्त वृत्तीचा उपयोग आहे, आभासाचा नाहीं.

' वारा आभाळचि फेडि । वांचूनि सूर्यातें न घडी । कां हातु बाबुळी धाडी । तोय न करी ॥ तैसा आत्मदर्शनीं आडळु । असे अविद्येचा जो मळु । तो शास्त्र नाशी, येरु निर्मळु । मी प्रकाशें स्वयें ॥ म्हणौनि आघवींचि शास्त्रें । अविद्याविनाशाचीं पात्रें । वांचोनि न होती स्वतंत्रें । आत्मबोधीं ॥

ज्ञा० १८–५५–१२३३.

ब्रह्मावर अनिर्वचनीय जगत्भास झाला आहे, तो शब्द प्रमाणजन्य ब्रह्मज्ञानरूप वृत्तीनेंच दूर होणार आहे.

वाद.

तम आसीत्तमसा गुढमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत्तपसस्तन्महिनाजायतैकम् ॥
कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन्हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥

ऋग्वेद १०–१२८–३, ४.

शिष्यः—वाद म्हणजे काय व त्याचे प्रकार किती आहेत.

गुरुः—हें सर्व दृश्य जगत् कसें झालें आहे या प्रश्नाची निरनिराळ्या शास्त्रकारांनीं आपआपल्या मताप्रमाणें जी संगती लावली

आहे त्यासच येथें वाद असें म्हटले आहे. हे वाद मुख्यतः तीन आहेत व ते जगताच्या संबंधानें उपस्थित झालेले आहेत. आरंभवाद, परिणामवाद व विवर्तवाद ही त्यांची नांवे होत. **आरंभवाद हा नैयायिकांचा आहे.** नैयायिक हे कार्यरूपानें असलेलीं हीं स्थूल-पंचमहाभूतें अनित्य मानतात. व ह्यांचें कारण असलेल्या सूक्ष्म परिमाणूंच्या रूपानें तीं नित्य मानतात. नैयायिक हे परिमाणू सूक्ष्म व निरवयवी असे मानतात. ज्या वेळेस ईश्वरास जगद्रूप कार्य करावयाची इच्छा होते, त्या वेळेस सर्वशक्तिमान् ईश्वराच्या इच्छेच्या जोरानें परिमाणूं मध्यें क्रिया सुरू होते. त्या क्रियेच्या योगानें दोन परिमाणूंचा संयोग होतो. त्या संयोगामुळें द्व्यणुकाची उत्पत्ति होते. अशा तऱ्हेनें दोन दोन परिमाणूंच्या संयोगानें अनेक द्व्यणुकें होतात. त्यांतलि तीन तीन द्व्यणुकांमध्यें ईश्वराच्याइच्छेनें क्रिया उत्पन्न होऊन त्यांचा संयोग होतो. मग तीन तीन द्व्यणुकांमध्यें ईश्वरइच्छेनें क्रिया उत्पन्न होऊन त्यांचा संयोग होतो. मग तीन तीन द्व्यणुकांचें एक एक त्र्यणुक होतें. अशा क्रमानें चतुरणुकादि अवयवीं कार्यें होत होत शेवटीं महत् परिणामरूप पृथ्वी आप् इत्यादि अन्त्यावयवी कार्यें होतात. द्व्यणुकांत अणुत्व व ऱ्हस्वत्व हीं दोन परिमाणें असतात. पण त्र्यणुकादिकांत महत्त्व व दीर्घत्व या परिमाणांचा उद्भव होतो. अशा प्रकारें एकाला एक परिमाणूं मिळण्यानें ही पंचभूतात्मक स्थूल-सृष्टी निर्माण होते. तात्पर्य, अनेक परिमाणूंच्या एकीकरणांतच सृष्टीचा आरंभ होतो व तद्विरुद्ध क्रमांत तिचा लय होतो, असें नैया-यिकांचे मत असल्यामुळें त्यांचा **आरंभवाद** आहे. **पूर्वमीमांसक** व **वैशेषिक** हे आरंभवादच मानितात.

परिणामवाद हा सेश्वर व निरीश्वर सांख्यांचा आहे. सांख्य व योग-वादी हे जग हें प्रकृतीच्या परिणाम आहे असें म्हणतात.

प्रकृतेर्महांस्ततोऽहंकारस्तस्माद्गुणश्च षोडशकः ।
तस्मादपि षोडशकात्पंचभ्यः पंचभूतानि ॥

ईश्वरकृष्ण. सांख्यकारिका. २२

प्रकृतीपासून महत्तत्त्वाची उत्पत्ति होते. महत्तत्त्वापासून अहंकाराची होते. अहंकारापासून अकरा इंद्रियें व पंचतन्मात्रा, या सोळा तत्त्वांची उत्पत्ति होते. व या सोळा तत्त्वांतील पंचतन्मात्रांपासून आकाशादि पंचभूतें उत्पन्न होतात. सांख्य हे जगदुपादान प्रकृतीस अव्यक्त मानतात. कोणत्याही कार्याची उपादानकारणावांचून उत्पत्ति होणें शक्य नाहीं. हा जो वर जगदुत्पत्तीचा क्रम सांगितला त्याचें उपादान कारण प्रकृति आहे. जगताचें उपादानत्व पुरुषाकडें येत नाहीं. कारण सांख्यवादी हे पुरुष असंग, अक्रिय, उदासीन, नित्यमुक्त व तिन्हीकाळीं एकस्वरुपस्थितीनें राहणारा, अर्थात् अपरिणामी आहे, असें म्हणतात. तेव्हां त्या पुरुषाचा जगत्परिणाम असणें शक्य नाहीं. वर सांगितलेल्या पंचतन्मात्रांमध्यें तमोगुण प्रधान असल्यामुळें आकाशादि पंचमहाभूतांची उत्पत्ति यांजपासून होते असें वर सांगितलें. तो उत्पत्तिक्रम असा आहे. शब्दतन्मात्रापासून आकाश होतें. त्याचा शब्द हा गुण आहे. शब्दतन्मात्रासह व स्पर्शतन्मात्रापासून वायु होतो. त्याचे शब्द व स्पर्श असे दोन गुण आहेत. शब्द व स्पर्शतन्मात्रांसह रूपतन्मात्रापासून तेज होतें. शब्द, स्पर्श व रूप हे त्याचे गुण आहेत. शब्द, स्पर्श व रूपतन्मात्रांसह रसतन्मात्रापासून उदक होतें. त्याचे शब्द, स्पर्श, रूप व रस असे चार गुण आहेत. शब्द, स्पर्श, रूप व रसतन्मात्रांसह गंधतन्मात्रापासून पृथ्वी होते. शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांचही गुण तिच्या ठायीं असतात. सारांश; याप्रमाणें शब्दादि पंचतन्मात्रांपासून आकाशादि पांच भूतें होतात. जसें पातळ व गोड दुधाचा आंबट व घट्ट असें दहीं परिणाम आहे, तसें हें सर्व व्यक्त जगत् अव्यक्त प्रकृतीचा परिणाम आहे, असें सांख्यवादी व योगवादी मानतात. अशाप्रकारचा हा सांख्यांचा **परिणामवाद** आहे. परिणामवादी उपासक हे, जीव व जगत् हे ब्रह्माचे साक्षात् परिणाम आहेत असें मानितात.

विवर्तवाद हा वेदांत्यांचा आहे. वेदांती म्हणतात कीं सच्चिदानंदरूप ब्रह्मावर जगत् हें विवर्त आहे. ते विवर्ताचे लक्षण असें करतात कीं, अधिष्ठानाहून ज्याचा स्वभाव विपरीत आहे व ज्याचें रूप भिन्न

आहे तें विवर्त होय. आतां ब्रह्म व जगत् यांच्या संबंधानें विचार करावयला लागलें तर, हें केलेलें विवर्ताचें लक्षण जगाच्या ठिकाणीं जमतें. अधिष्ठान ब्रह्म हें सच्चिदानंद स्वभावाचें असून अरूप आहे. आणि जगत् हें असज्जडदु:खस्वभावाचें असून रूपवान् आहे. अर्थात् अधिष्ठानब्रह्माहून स्वभावविपरीततेचें व रूपभिन्नतेचें हें विवर्तलक्षण जग.च्या ठिकाणीं पूर्ण जमत असल्यामुळें, जग हें ब्रह्मावर विवर्त आहे. व्यवहारांत निर्विकार असलेल्या रज्जूच्या ठिकाणीं रज्जूरूप अधिष्ठानाहून विषमसत्तायुक्त व अन्यथा स्वरूपवान् असा सर्प भासतो. तो सर्प रज्जूचा विवर्त म्हणजे कल्पितकार्य आहे. याप्रमाणेच निर्विकारब्रह्माचें ठिकाणीं अधिष्ठानरूपब्रह्माहून विषमसत्तावान् व अन्यथास्वरूप असें जगत् होतें. हें जगत् ब्रह्माचा विवर्त आहे. अशा प्रकारचा हा विवर्तवाद वेदांत्यांचा आहे. आरंभवादी हे कार्य कारणांचा भेद मानितात, व परिणाम व विवर्तवादी हे कार्यकारणांचा भेद मानीत नाहींत.

शिष्य:—वेदांती दृष्टिसृष्टिवाद व सृष्टिदृष्टिवाद कशाला म्हणतात?

गुरु:—दृष्टिसृष्टिवादामध्यें दोन भेद आहेत. सिद्धांतमुक्तावली इत्यादि ग्रंथामध्यें दृष्टिसृष्टिवादा संबंधानें असें सांगितलें आहें कीं, दृष्टि हीच सृष्टि आहे दृष्टि म्हणजे ज्ञान; अर्थात् ज त् हें ज्ञानरूप आहे. ज्ञानाहून वेगळी सृष्टि नाहीं. हा एक पक्ष आहे. दुसरा पक्ष आकरग्रंथवाल्यांचा आहे.: आकरग्रंथामध्यें असें सांगितलें आहे कीं दृष्टिसृष्टि ही ज्ञानमय असूनही अनात्मरूप आहे. दृष्टीच्या पूर्वीं म्हणजे ज्ञानाचें पूर्वीं अनात्मरूप सृष्टि नाहीं. सर्व दृश्यसृष्टीची ज्ञातसत्ता आहे. म्हणजे ज्यावेळेस दृष्टीस (ज्ञानास) सृष्टि भासत आहे, त्या वेळेसच सृष्टीचें अस्तित्व आहे. ज्यावेळेस दृष्टि व सृष्टि नाहीं, त्यावेळेस ती नाहींच. या दृष्टिसृष्टिवादांत अज्ञातसत्ता अंगिकारीत नाहींत; म्हणजे दृष्टीस सृष्टि भासण्यापूर्वीं तिचें अस्तित्व अंगिकारीत नाहींत. ह्याप्रमाणें **दृष्टिसृष्टिवादाचे** दोन प्रकार आहेत. हा दृष्टिसृष्टिवाद सर्व अद्वैतशास्त्रांस मान्य आहे. पुढें सांगितल्या जाणाऱ्या सृष्टिदृष्टिवादामध्यें मात्र ऐकमत्य नाहीं. तिसरा सृष्टिदृष्टिवाद आहे, तोही तुला सांगतों. सृष्टिदृष्टिवादांत प्रथम सृष्टीचे उत्पत्तीचा अंगिकार करतात,

नंतर इंद्रियसंबंधेंकरून दृष्टीच्या उत्पत्तीचा अंगिकार करतात. सृष्टीच्या नंतर दृष्टीची उत्पत्ति होते, हाच **सृष्टिदृष्टि** यापदाचा अर्थ आहे. या पक्षामध्यें अनात्म पदार्थांची अज्ञातसत्ता अंगिकारतात. म्हणजे दृष्टीहून पूर्वी अनात्मरूप सृष्टीचें अस्तित्व आहे, असें मानसात. तसेंच रज्जुसर्पादी सर्व भ्रमजन्य पदार्थांची प्रातिभासिकसत्ता (व्यावहारिकसत्तावान् घटादि पदार्थांच्या सत्तेहून भिन्न अशी) अंगिकारली आहे. याहून विलक्षण असलेली घटादिकांची व्यावहारिक सत्ताही हे मानतात. दृष्टिसृष्टिवादामध्यें ब्रह्माशिवाय कोणताही पदार्थ प्रमाणजन्यज्ञानाला विषय नाहीं; एक ब्रह्मच वेदांतरूप शब्दप्रमाणाला विषय आहे. दृष्टीसृष्टीवादामध्यें सर्व अनात्मपदार्थ साक्षिभास्य (साक्षाकिडून प्रकाशले जाणारे) आहेत. नेत्रादिप्रमाणद्वारा होणारें रूपादिविषयांचें ज्ञान भ्रमरूप आहे. तसेंच प्रमाण आणि प्रमेयांचे विभाग स्वप्नवत् काल्पित आहेत. आणि सृष्टिदृष्टिवादामध्यें घटपटादि अनात्मपदार्थ नेत्रादिप्रमाणांचे विषय आहेत, असें मानतात. ह्या योगानें तें पदार्थ सत्य आहेत, असें ह्यांच्या मतावरून ठरतें. तसेंच गुरुशास्त्रआदिकरून सर्व व्यावहारिक सत्तावान् आहेत. सर्व व्यावहरिक पदार्थ शुक्तिवर भासणाऱ्या रजतादिअध्यस्तपदार्थांहून विलक्षण आहेत. व्यावहारिक रुप्यापासून कडी, साखळी वगैरे अनेक व्यावहारिक जिन्नस बनविता येतात, तसें प्रातिभासिक रौप्यादिकांपासून कोणत्याही कार्याची सिद्धता होत नाहीं. असा हा सृष्टिदृष्टिवाद्यांच्यामतें जरी व्यावहारिक व प्रातिभासिक पदार्थांमध्यें भेद आहे, तरी ते दोन्ही काल्पित मानून दोन्हीचें अधिष्ठान एक ब्रह्मच अंगिकारतात. व एका ब्रह्मयाच्याच ज्ञानानें दोहींची निवृत्ति मानतात. म्हणून सृष्टिदृष्टिवादही अद्वैतसिद्धांतास बाधक नाहीं.

सच्चिदानंद जें ब्रह्म, त्याच्या ठायीं असत्, जड व दुःखरूप जगत् कधीं झालेंच नाहीं, व कोणत्याही कालीं होणें शक्य नाहीं. जग म्हणून जें कांहीं आहे, हें सर्व ब्रह्मच आहे. ब्रह्माहून इतर पदार्थांच्या कल्पनेसही अवकाश नाहीं, असा **अजातवाद्यांच्या** सिद्धांताचा आशय आहे. या पुस्तकाचें दुसऱ्या प्रकरणाचें आरंभीं अजातवादाचा उल्लेख केलेलाच आहे.

मिश्रप्रकरण.

प्रकरण १८ वें.

शिष्यः—मागील प्रकरणाचे शेवटीं सृष्टिदृष्टिवाद सांगत असतां पदार्थांचे व्यवहारिक व प्रातिभासिक असें दोन वर्ग केलेत. तेव्हां सर्व पदार्थांमध्यें असें एकंदर किती वर्ग आहेत ? व त्यांची नावें व लक्षणें काय ? हें समजल्यास बरें पडेल.

गुरुः—एकंदर पदार्थ सामान्यतः दोन प्रकारचे आहेत व त्यांचा तीन वर्गांत अंतर्भाव होतो. आत्म व अनात्म हे ते पदार्थांचे दोन सामान्य प्रकार होत. ह्यांचा समावेश पारमार्थिक, व्यावहारिक व प्रातिभासिक या तीन वर्गांत होतो. आत्म्याची पारमार्थिक वर्गांत गणना होते. आत्म्याशिवाय इतर कोणाचाही या वर्गांत समावेश होत नाहीं. येथें वर्ग म्हणजे सत्ता समजावी. सत्ता ही पारिभाषिक संज्ञा आहे. व्यावहारिक व प्रातिभासिक पदार्थांमध्यें अनात्मत्व हें सामान्य आहे, म्हणून कित्येक लोक दोहोंसही प्रातिभासिकच म्हणतात व त्यांस व्यावहारिक सत्ता मान्य नाहीं. व्यवहार्य (तहान भागविण्यास समर्थ) जलाची व्यावहारीकसत्ता समजावी व ऐन दुपारीं उखर भूमीवर सूर्य-किरणांमुळें दिसणाऱ्या अव्यवहार्य म्हणजे फक्त प्रतीतिगोचर अशा मृग-जलाची प्रातिभासिकसत्ता समजावी. मृगजल हें नेत्रांस जरी खऱ्या जलाच्या तोडीचें दिसलें तरी तहान भागविण्यास तें निरुपयोगी आहे. म्हणून तें प्रातिभासिक सत्तेमध्यें गणिलें जातें. असा या दोन प्रकारच्या पदार्थांच्या तीन सत्तांचा भेद आहे. आतां या तीन सत्तांचे सामान्यतः स्थूलमनाचें लक्षण सांगतो. ज्या पदार्थांचा अधिष्ठानभूत-ब्रह्मज्ञानावांचून बाध (मिथ्यात्वनिश्चय) होत नाहीं. केवल वेदांत-शब्दजन्यब्रह्मज्ञानानेंच ज्याच्या विषयींचा मिथ्यात्वनिश्चय होतो, त्या पदार्थांची व्यावहारीकसत्ता समजवी. या सत्तेतील पदार्थांस

व्यवहारसत्ता असते. ईशनिर्मित देहादिप्रपंच हा ब्रह्मज्ञानावांचून कशानेंही बाधित होत नसल्यामुळें तो व्यावहारिक सत्तेंतील आहे. जाग्रत-अवस्थेंत निर्दोषज्ञानेंद्रियांस विषय होणारी, मूलाविद्या जिचें कारण आहे अशी जी ईशसृष्टी, तिची व्यावहारिकसत्ता आहे. ज्या पदार्थीचें प्रकाशन अविद्यावृत्तिद्वारा होतें व ज्यांचा बाध होण्यास साक्षात् ब्रह्मज्ञानाची बिलकुल अवश्यकता नाहीं, व तदधिष्ठानभूत व्यावहारिकसत्तावान् पदार्थांच्या ज्ञानानेंच ज्यांचा बाध होतो त्या पदार्थांची प्रतिभासिकसत्ता समजावी; ह्या सत्तेंतील पदार्थांस प्रातिभासिक म्हणतात; जसें मृगजल. शिंपीवर भासणाऱ्या रुप्याचा बाध होण्यास ब्रह्मज्ञान नको. शिंपीचें ज्ञान मात्र पाहिजे. 'प्रतीति मात्र होणें' हा प्रातिभासिक या शब्दाचा अर्थ होय. तूलाविद्याकार्य जी स्वप्नसृष्टि तिची प्रातिभासिकसत्ता आहे. तीनही कालामध्यें ज्या पदार्थाचा बाध कशानेंही होत नाहीं व होणें शक्य नाहीं त्या पदार्थाची पारमार्थिकसत्ता समजावी. त्रिकालाबाध्य असें एक फक्त चैतन्यच आहे; तेव्हां फक्त तेंच पारमार्थिक सत्तेंतील होय. अशा प्रकारची शास्त्रकारांची मांडणी आहे.

शिष्यः—ज्ञान, ज्ञेय व ज्ञाता कोणास म्हणावे?

गुरुः—इंद्रियांचें प्रशमन जें करितें, त्यास **ज्ञान** म्हणतात; व रागादिदोषरहितास **ज्ञाता** म्हणतात. उपनिषदांनीं प्रतिपादन करून निश्चित केलेला अर्थ जाणणें, हें योग्य आहे, ह्यास **ज्ञेय** म्हणतात.

शिष्यः:—अहंकाराचें प्रकार व स्वरूप सांगा.

गुरुः—अहंकार एक मुख्य व दुसरा अमुख्य असे दोन आहेत. देहयुक्तचिदाभास व कूटस्थ ह्यांचे एकीकरण करून अविवेकानें सर्व देहादिसंघाताविषयीं "अहं" शब्द योजून जें "अहं" असें स्फुरण होतें, तो मुख्य अहंकार होय; व विवेकानें व्यवहारकालीं केवळ सदेहचिदाभासावर व परमार्थदशेंत केवल कूटस्थावर "अहं" शब्दाला जोडून जें अहं असें स्फुरण होतें, तो अमुख्य अहंकार होय. स्वस्वरूपाच्या अहंकारास शुद्ध अहंकार म्हणतात. देहादिअनात्मपदार्थाध्यासास अशुद्ध अहंकार म्हणतात. देहादिधर्म उद्देशरहित केवल

' अहं ' (मी) असें स्फुरणें ह्यास सामान्य अहंकार म्हणतात. व देहादिधर्मांच्या उद्देशानें जें अहं (मीं) असें स्फुरण पावतें, तें विशेषअहंकाराचें स्वरूप होय.

शिष्यः—महाराज, पुरुषार्थ म्हणजे काय व ते किती आहेत, हें कृपा करून सांगावें.

गुरुः—सर्व पुरुषांच्या इच्छेचा जो विषय, तो पुरुषार्थ होय. धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष हे चार पुरुषार्थ होत. सकाम अथवा निष्काम कर्माचरणापासून पुण्योत्पत्तिद्वारा प्राप्त होणारा जो अर्थ तो ' **धर्म** ' होय. इहपरलोकांतील भोगांची जीं धनादीसाधनें त्यांच्या प्राप्तीच्या इच्छेस ' **अर्थ** ' म्हणतात.इहपरलोकांतील विषयोपभोगइच्छेस' **काम** 'म्हणतात. परंतु ह्या तिहींसही असलेली पुरुषार्थ ही संज्ञा गौण आहे. वास्तवीक पाहिलें तर मोक्षासच पुरुषार्थ ही संज्ञा योग्य व यथार्थ आहे. आपल्यास कसलाहि दुःखसंबंध नसावा व सर्वकाल अनंत सौख्य असावें, अशी सर्वांस स्वाभाविक इच्छा असते. ह्या इच्छेच्या साध्यासच ' **मोक्ष** ' पुरुषार्थ असें म्हणतात. व पुरुषानें संपादनीय तो पुरुषार्थ होय. हें पुरुषार्थाचें लक्षण पाहिलें असतां, पहिल्या तिहींस पुरुषार्थ म्हणता येत नाहीं. हें लक्षण चवथ्यांत मात्र स्पष्ट दिसतें. म्हणून चवथा जो " **मोक्ष** " हाच खरा पुरुषार्थ होय.

शिष्यः—महाराज ह्या सर्व जगांत खरोखर प्रत्येकास प्रिय असें काय आहे ? गृह, दारा व पुत्र हे प्रीतीचे विषय आहेत काय ?

गुरुः—अस्तिभातिप्रियत्वानें प्रकट असणारें चित्स्वरूप प्रत्येक जीवमात्राच्या हृदयांत स्वात्मत्वानें आहे. म्हणून तें सहाजिक निरतिशय प्रेमाचा विषय आहे. श्रीज्ञानेश्वर महाराज म्हणतात.

" आणि निरुपचार प्रेमा । विषो होय जें प्रियोत्तमा । तें दुजें नव्हे, कीं आत्मा । ऐसेंचि जाणावें ॥ "

ज्ञा० १८–६४–१३४.

दुसऱ्यावर जें प्रेम असतें, तें औपचारिक प्रेम असतें, तसलें आत्म्यावर नसतें; म्हणजे आत्म्यावर जें प्रेम असतें, तें निर्निमित्त

असून निरतिशय आहे. आणि आत्म्याहून व्यतिरिक्त जीवादिपदार्थांवर जें प्रेम आहे, तें आत्म्याकरितां आहे. म्हणजे ज्या मानानें ज्याच्यापासून सुखप्राप्ति होईल, त्या मानानेंच त्याच्यावर प्रेम असतें.

सारांश, आत्म्याकरितां सर्व प्रिय आहेत. ज्याच्या करितां सर्वांवर प्रीति असतें, तो मुख्य प्रीतीचा विषय होय. असें शास्त्र सांगतें आणि असा मुख्य प्रीतीचा विषय आत्मा आहे. जीवावर जें प्रेम आहे, ते आत्मसंबंधानें आहे. कारण बुद्धीमध्यें जो चिदाभास आहे, त्यालाच ' जीव ' म्हणतात. अर्थात् जीव हा आत्म्याचा आभास असल्यामुळें जीवावर प्रेम आहे. त्या जीवाचा आणि बुद्धीचा अतिनिकट संबंध असल्यामुळें बुद्धीवर प्रेम आहे. त्या बुद्धीचा व देहाचा अगदी जवळचा संबंध असल्यामुळें देहावर प्रेम आहे. देहाचा आणि स्त्रीचा संबंध असल्यामुळें स्त्रीवर प्रेम आहे. त्या स्त्रीपासून पुत्रोत्पत्ति झाल्यामुळें पुत्रावर प्रेम आहे. त्या पुत्राचा आणि पुत्रमित्रांचा स्नेह असल्यामुळें पुत्रमित्रांवर प्रेम आहे. तात्पर्य, जीवापासून पुत्रमित्रापर्यंत जो हा प्रेमाचा प्रकार सांगितला, तें सर्वांवरील प्रेम परंपरेनें आत्म्याकरितांच आहे. याचा अनुभव व्यवहारामध्यें सर्वांना आहे. पहा, ज्या वेळेस पुत्राचें व पुत्रमित्राचें वांकडें येतें, त्यावेळेस पुत्रमित्रावरील पित्याचें प्रेम नाहींसें होतें. त्याचप्रमाणें स्त्रीचें व पुत्राचें पटेनासें झालें, म्हणजे पित्याचें पुत्रावरील प्रेम कमी होऊन, पिता पुत्रास प्रसंगानुसार घराच्याही बाहेर घालवून देतो. तसेंच स्वतःची स्त्री आपल्यास जपेनाशी झाली, तर पति तिजवर प्रेम न करितां उलटा तिचा त्याग करितो. तसेंच मनुष्याच्या स्वतःच्या देहास कांहीं दुःख झालें, उदाहरणार्थ, पायास व्रण वगैरे होऊन क्षतें पडली व ती औषधोपचारानें बरी होईनाशीं झालीं, तर वैद्य त्यास असा सल्ला देतात कीं, तूं आपला पाय कापून टाकशील तर तूं जगशील, नाहींतर मरशील; असें सांगितल्याबरोबर आपला जीव जगण्याकरितां पायही कापून घेण्यास तयार होतो. तसेंच कांहीं असह्य दुःख झालें अथवा अब्रू जाण्याचा प्रसंग आला, तर कित्येक लोक जीव देखील देतात. सारांश पुत्रमित्रापासून जीवापर्यंत जें प्रेम असतें,

तें, तीं मनुष्यें जो पर्यंत आपल्यास अनुकूल आहेत, तो पर्यंत असतें. जर तीं प्रतिकूल झालीं, तर सर्वांवरचें प्रेम नाहींसें होऊन मनुष्य त्यांचे त्यागार्थ प्रवृत्त होतो; म्हणून आत्म्याकरितां सर्वांवर प्रीती आहे. ह्यावरून असेंच निश्चित होतें कीं, आत्मा हाच प्रीतीचा मुख्य विषय आहे. आत्मसंबंधी दारा व पुत्रादिकांचे ठिकाणीं असणारी प्रीति औपचारिक आहे व निरूपचार प्रीति कायती एक आपली आपल्यावरच आहे.

शिष्यः—जीवन्मुक्त व विदेहमुक्त ह्यांची शास्त्रानें सांगितलेलीं लक्षणें कृपा करून सांगावीत. कारण आत्मसौख्यांत तेच मग्न असतात.

गुरुः—देहादिप्रपंचाचि प्रतीति होतअसतां ब्रह्मरूपानें जी स्थिती, ती **जीवनमुक्ती** होय. ह्या अवस्थेंत प्रारब्धशेषामुळें प्रपंचाची प्रतीति असतें, परंतु ती बाधित असते. ह्यावर अशी शंका येईल कीं, प्रपंचकारण जें अज्ञान, त्याचा आत्मज्ञानानें नाश झाल्यावर कार्यरूप देहादिप्रपंच राहतो कसा ? स्वप्नकारण जी निद्रा, ती संपल्यावर म्हणजे जागृत झाल्यावर, त्या अवस्थेंत निद्रा कार्य जें स्वप्न त्याचा भास जसा रहात नाहीं, तसा ब्रह्मज्ञानानें अज्ञाननाश झाल्यावर अज्ञानकार्य जो प्रपंच, तो प्रतीतहोणें शक्य नाहीं. यास उत्तर असें कीं आत्मज्ञानानंतर देहपातापर्यंत शेषअविद्या राहते; व त्यामुळें प्रपंचप्रतीती होतें. झाड तोडल्यावर ही त्यास कांहीं वेळ पानें फुटत असतात, हें सर्वांस माहित आहेच. होत असलेली प्रपंचप्रतीती बाधीत असतें.ज्ञानाचें कार्यास मात्र बाध येत नाहीं. प्रपंचप्रतीतीरहित ब्रह्मरूपानें जी स्थिती, अथवा प्रारब्धकर्माचा भोगानें नाश झाल्यावर, स्थूलसूक्ष्मशरीराच्या आकारानें परिणाम पावलेल्या अज्ञानाचा चैतन्यांत जो विलय, ती **विदेहमुक्ती** होय. ही अर्थात मरणोत्तर असतें.

शिष्यः—देहादिकांस रथादिकांची उपमा ग्रंथांतून दिलेली आढळतें, ती कशी, हें सांगा.

गुरुः—स्थूलदेह हा रथ होय. पुण्यपापें ही दोन त्याचीं चक्रें होत. त्रिगुणात्मक प्रकृति ही ध्वजा होय. पंचप्राण हें बंधनाचे दोर

होत. ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें हे त्या रथाचे दहा घोडे आहेत. अनुकूल व प्रतिकूल जे शब्दादि पांच विषय, हे त्या रथास जाण्याकरितां मार्ग आहेत. मन हें त्या घोड्यांचा लगाम आहे. व बुद्धीही त्या रथावर सारथि आहे. प्रारब्धकर्म ही त्या सारथ्याची वृत्ति आहे. अहंकार ही त्याची बैठक आहे व आत्मा रथी आहे व वैराग्यादिसाधनें हीं त्याची शस्त्रें होत.

शिष्यः—विचाराशिवाय आत्मसिद्धि नाहीं हें खरें, परंतु विचार कशाचा करावयाचा ?

गुरुः—मी कोण आहे ? हें जग कसें व कशाचें झालेलें आहे. ह्याचा कर्ता कोण ? ह्याचा श्रुत्यनुसार व आप्तसहाय्यानें योग्य विचार करावयाचा आहे.

शिष्यः—चित्तचतुष्टय ह्या पारिभाषिकसंज्ञेचा अर्थ कृपा करून सांगावा.

गुरुः—मन, बुद्धी, चित्त व अहंकार ह्यांस चित्तचतुष्टय म्हणतात; ह्या एकाच अंतःकरणाच्या भिन्न वृत्त्या असून त्यांस कार्यभेदानें चार नांवें पडली आहेत. संकल्पविकल्पात्मक चंचलवृत्तीस **मन**, निश्चयात्मिकावृत्तीस **बुद्धि**, अनुसंधानात्मक वृत्तीस **चित्त** व अभिमानात्मक वृत्तीस **अहंकार** असें म्हणतात.

शिष्यः—महाराज, आनंदाचे प्रकार सांगाल काय ?

गुरुः—होय. आनंदाचे प्रकार तीन आहेत. समाधीमध्यें आविर्भूत होणारा, किंवा गाढ झोपेंमधील बिंबभूत जो आनंद, त्यास **ब्रह्मानंद** म्हणतात; जाग्रति व स्वप्नामध्यें विषयप्राप्तिरूप निमित्तानें एकाग्र झालेल्या स्थिर चित्तामध्यें आनंदरूप आत्म्याचें जें क्षणभर प्रतिबिंब पडतें, त्यास **विषयानंद** म्हणतात; ह्यासच **लेशानंद** अथवा **मात्रानंद** असेंहि म्हणतात. सुषुप्तीनंतर उदासीनदशेंत अनुभवास येणारा जो आनंद, तो **वासनानंद** होय.

शिष्यः—मला शास्त्रीय भाषणाचे प्रकार सांगण्याची कृपा व्हावी.

गुरुः—भाषणाचे वाद, जल्प व वितंड हे तीन प्रकार आहेत. तत्वनिर्णयाच्या हेतूनें व निराग्रहानें होणाऱ्या संवादास **वाद** म्हणतात. दुसऱ्याचें सयुक्तिक भाषण खंडन करून हट्टानें आपलेंच मत खरें कर-

ण्याच्या उद्देशानें केलेल्या भाषणास **जल्प** म्हणतात. स्वपक्षस्थापन-हीन परंतु केवल परमतदूषणाकरितां केलेल्या भाषणास **वितंड** म्हणतात.

शिष्य—संन्याशाचें अंतरंग लक्षण काय ?

गुरुः—" तरि गेलियाचि से न करी । न पवतां चाड न धरी । जो सुनिश्चळ अंतरीं । मेरु जैसा ॥ आणि मी माझें ऐशी आठवण । विसरलें जयाचें अंतःकरण । पार्था तो संन्यासी जाण । निरंतर ॥

ज्ञा० ५-३-२०.

कुटीचक, बहूदक व परमहंस इत्यादि संन्यासाचे आणखीही प्रकार आहेत. जिज्ञासेनें केलेला जो संन्यास तो विविदिषासंन्यास होय, व जीवन्मुक्तीसौख्याच्या उपभोगाकरितां मनोनाशानंतर केलेला जो संन्यास, तो विद्वत्संन्यास होय.

शिष्यः—ताप किती व त्यांचीं लक्षणें काय ?

गुरुः—**अध्यात्मिक**, **अधिभौतिक** व **अधिदैविक** असे तीन ताप आहेत. ज्वरादिरोगानें शरीरास पिडा होणें, यास **अध्यात्मिक** ताप म्हणतात. माणसांपासून अथवा पशूंपासून व इतर कोणत्याही जीवापासून होणाऱ्या पीडेस **अधिभौतिक** ताप म्हणतात. घर अंगा-वर पडणें, अगर उष्ण, शीत, यक्ष, पिशाच्च इत्यादिकांपासून जी शरीरास पीडा होते, तिला **अधिदैविक** ताप असें म्हणतात.

शिष्यः—अध्यात्मिक वगैरे ताप कोणास होतात ?

गुरुः—हे ताप स्थूळ व सूक्ष्म, या शरीरांस होतात. दोन शरी-रांचा साक्षी जो आत्मा, त्यास ह्या तापत्रयांचा कांहीं संबंध नाहीं.

शिष्यः—आत्मज्ञानास प्रतिबंध किती आहेत व त्यांचीं निवर्तक साधनें कोणतीं ?

गुरुः—भूत, वर्तमान आणि भावी असे तीन प्रतिबंध आहेत. त्यापैकीं भूतप्रतिबंधाचें स्वरूप व तन्नाशक उपाय तुला उदाहरणानें सांगतों. कोणी एका कुटुंबी ब्राह्मणाजवळ कांहीं म्हशी होत्या. तो त्यांच्या दुधाची विक्री करून त्यावर कुटुंबरक्षण करीत असे. अर्थात् त्याला नेहमीं म्हशींच्या खाण्यापिण्याच्या तजविजींत रहावें लागत असे. अशा प्रकारें त्याचा बहुत दिवस धंदा चालत असल्यामुळें,

त्याचें म्हशींवर प्रेम जडलें. पुढें दुर्दैवानें त्याच्या कुटुंबांतील सर्व माणसें व म्हशी मेल्या. अर्थात् त्याचा सर्व संसार आटोपला. त्या योगानें सर्व संसार मृगजलवत् मिथ्या आहे, असा विचार त्याचे मनांत येऊन तो विरक्त झाला. पुढें सुदैवानें योग्य गुरुची गांठ पडल्यामुळें तो संन्यस्त होऊन त्याचेजवळ वेदांतश्रवण करित राहिला. अशा स्थितींत बरेंच दिवस गेल्यावर, एकें दिवशीं गुरूनें त्यास आत्मध्यानाचा मार्ग दाखविला. त्याप्रमाणें त्यानेंही बरेच दिवस अभ्यास चालविला असतां, एक वेळ गुरूनें त्यांस असें विचारलें कीं आम्हीं सांगितल्याप्रमाणें आत्मध्यानाचे अभ्यासानें तुला साक्षात्कार झाला कीं नाहीं ?

शिष्यानें पूर्वाश्रमांतील आपलेसंबंधीं हकीकत सांगितली आणि म्हणाला ' आत्मचिंतनकालीं म्हैस वृत्तीवर येतें. ' हें शिष्याचें म्हणणें ऐकून गुरूनें मनांत निश्चय केला कीं, शिष्याचें ठिकाणीं भूतप्रतिबंध आहे. पूर्वी केलेलें अगर भोगलेलें जें असतें, त्याचा संस्कार परमार्थाभ्यासकालीं वृत्तीवर प्रगट होणें, यासच **भूतप्रतिबंध** म्हणतात. त्याचें निवृत्तीसाठीं गुरूनें असा उपाय सांगितला कीं, आत्मध्यानकालीं तुझ्या वृत्तीवर येणारी म्हैस अस्ति, भाति, प्रिय, नाम व रूप या पांच अंशांची आहे. त्यांतील ' म्हैस ' हें नांव व तिचें रूप, हीं कल्पित असल्यामुळें, त्यांचा तूं त्याग कर; व राहिलेल्या अस्ति, भाति व प्रियतेचें चिंतन कर. गुरूनें सांगितलेल्या या उपायांप्रमाणें शिष्य चिंतन करूं लागतांच वृत्तीवरील म्हशीचें नांव व रूप हीं नाहींशीं होऊन, राहिलेलें अस्ति, भाति व प्रियरूप जें आत्मतत्व, तें मी आहे, असा दृढ निश्चयरूप साक्षात्कार त्यास होऊन तो कृतार्थ झाला. आतां वर्तमानप्रतिबंध व त्याचें नाशाचा उपाय एक; विषयासक्ति, बुद्धिमांद्य, कुतर्क व विपरीतदुराग्रह, असे चार **वर्तमानप्रतिबंध** आहेत; शब्दादि पंचविषयांविषयीं अत्यंत प्रीति असणें, हेंच **विषयासक्तीचें** स्वरूप होय. गुरूनें सांगितलेला विचार, बुद्धीस सर्वथैव ग्रहण न होणें, हेंच **बुद्धिमांद्याचें** लक्षण होय. गुरूनें सांगितलेला खरा अर्थ बुद्धीस न पटून, लौकिकव्यवहारानें त्याचा विपरीत अर्थ करणें, तो **कुतर्क** होय. ब्रह्म-

निष्ठज्ञानी, हा विषयांविषयीं दारिद्रि आहे, व मजजवळ भीक मागणारा आहे, एतदर्थ तो दुर्दैवी आहे व मी श्रोत्रिय व पंडित आहे व सर्व विषयविलासउपभोगानें संपन्न आहे, म्हणून मी सुदैवी आहे, अशाप्रकारें देहेन्द्रियांविषयीं आत्मबुद्धि होणें, हें **विपरीतदुराग्रहाचें** स्वरूप होय.

शम, दम, श्रद्धा, उपरति, तितिक्षा आणि समाधान या षट्संपत्तीनें विषयासक्ती नाहींशी होते. तसेंच सदैव शास्त्रश्रवण, हें बुद्धिमांद्याचें नाशक आहे. श्रवण केलेल्या शास्त्रार्थाच्या मननानें कुतर्क नाहींसे होतात व त्याच्याच निदिध्यासानें विपरीत दुराग्रह दूर होतो. अशाप्रकारच्या ह्या वर्तमानप्रतिबंधनाशक साधनांच्या योगानें ज्या मुमुक्षूनें आपलेमधील वर्तमानप्रतिबंध नाहींसा केला आहे, तो अनायासें आत्मज्ञानसंपन्न होऊन मुक्त होतो. आतां आगामी (भावी) प्रतिबंध व तन्नाशक उपाय तुला सांगतों. आगामिप्रतिबंध हा पाप किंवा पुण्यकर्मानें मुमुक्षूचे बुद्धींत अकस्मात् उत्पन्न होतो. म्हणजे लोकांविषयीं दया व अंतःकरणांत कर्मफलासक्ति या योगानें विषयकामना धरून वापी, कूप, आराम, धर्मशाळा, यज्ञ, अन्नछत्र, द्रव्यदान, गोदान, वस्त्रदान व दुसऱ्याचें लग्न करून देणें इत्यादि व मरणानंतर आपली पूजा व्हावी म्हणून वृंदावन, देव्हारा करणें व आपली उत्तरक्रिया आणि वार्षिक श्राद्ध वगैरे यथासांग व्हावें म्हणून कुटुंबापाशीं द्रव्य ठेवणें व आपल्याकरितां निर्मित समाधिस्थानाची पूजा आपलेसमक्ष शिष्यांकडून करविणें इत्यादि भविष्यकालीं भोग व्हावा, याबुद्धीनें केलेल्या कर्माचीं फलें जन्म घेऊन अवश्य भोगण्यासच **भावीप्रतिबंध** म्हणतात. याप्रमाणें वामदेवजडभरतादिकास जन्म प्राप्त झाले आहेत. असा हा भावीप्रतिबंध दुस्तर आहे, असें शास्त्रांत व पुराणांत वर्णिलें आहे. याचें निवर्तक साधन सद्विचार हेंच होय. कारण, जरी भावीप्रतिबंध हा दुर्निवार आहे, तरी तो अहंकारासच आहे, आत्म्याशीं त्याचा कांहीं एक संबंध नाहीं, अशा सद्विचारानें मुमुक्षूनें त्याची निवृत्ति करावी, म्हणजे त्यास जीवन्मुक्तीचें सौख्य अनायासें प्राप्त होईल.

शिष्यः—अध्यात्म, अधिदैवत, व अधिभूत या त्रिपुटीचें स्वरूप कसें ?

गुरुः—पुढील कोष्टकांत त्याचें स्पष्टीकरण केलें आहे तें पहा.

अध्यात्म अथवा करण	अधिभूत अथवा विषय	अधिदैव अथवा देवता	त्रिपुटी
अंतःकरण	स्फुरण	विष्णु	
मन	संकल्प	चंद्र	अंतःकरणचतुष्टय
बुद्धि	निश्चय	ब्रह्मदेव	
चित्त	चिंतन	नारायण	
अहंकार	अभिमान	रुद्र	
श्रोत्र	शब्द	दिशा	ज्ञानेंद्रियांचेंपंचक
त्वचा	स्पर्श	वायु	
चक्षु	रूप	सूर्य	
जिव्हा	रस	वरुण	
घ्राण	गंध	अश्विनीकुमार	
वाक्	बोलणें	अग्नि	कर्मेंद्रियांचेंपंचक
पाणि	देणेंघेणें.	इंद्र	
पाद	चालणें.	उपेंद्र	
शिश्न	रतिआनंद	प्रजापति	
गुद	मलविसर्जन	मृत्यु	
माया	विकार	ईश्वर	

ह्या सर्व पृथक् त्रिपुट्या जाग्रति व स्वप्न, या अवस्थांत आहेत व सुषुप्त्यवस्थेंत बीजरूपानें आहेत, त्या आत्म्याचें ठायीं नाहींत. तो (आत्मा) अवस्थात्रयसाक्षी, निर्विकार व आनंदरूप असा आहे.

शिष्यः—नवविधसंसाराचें स्वरूप काय ?

गुरुः—ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय; भोक्ता, भोग व भोग्य; कर्ता, क्रिया व कार्य; या नवांस नवविधसंसार म्हणतात; किंवा पंचमहाभूतें, ज्ञानेंद्रियपंचक, कर्मेंद्रियपंचक, प्राणपंचक, चित्तचतुष्टय, स्थूलशरीर, त्रिविधकरण (काया, वाचा व मन), अवस्थात्रय व कारणअज्ञान या नवांसही कित्येक नवविधसंसार म्हणतात. तथापि हा नवविधसंसार अहंकारासच आहे. सर्वसाक्षी आत्म्याचेंठायीं यांपैकीं कोणताही धर्म नाहीं.

शिष्यः—पुर्यष्टक म्हणजे काय ?

गुरुः—ज्ञानेंद्रियपंचक, कर्मेंद्रियपंचक, अंतःकरणचतुष्टय, प्राणपंचक, पंचमहाभूतें, काम, कर्म व अज्ञान, हीं सर्व मिळून **पुर्यष्टक** होतें हें अष्टक सद्विचारानें व ज्ञानानें जाळून नाहींसें करिता येते.

शिष्यः—ज्ञानसाधनें कोणतीं ?

गुरुः—वैराग्यत्रय, बोधत्रय, उपरतित्रय, हीं **ज्ञानसाधनें** होत. बहुतकरून वैराग्यादिसाधनें ज्ञान्याच्याठायीं असतात. परंतु प्रारब्धकर्मवशात् एखाद्या साधनाचा त्याचे ठिकाणीं अभावही असूं शकेल. तथापि त्यापासून त्यास कांहीं बाध येत नाहीं. कारण प्राप्यज्ञान प्राप्त आहेच, म्हणून मुमुक्षूनें वैराग्यादिसाधनांचा म्हणजे वैराग्य, बोध व उपरति, यांच्या कारण, स्वरूप, व कार्याचा विचार करावा.

शिष्यः—वैराग्यादिसाधनांचा विचार कसा करावा ?

गुरुः—विषयांविषयीं दोषदृष्टि असणें, हें **वैराग्याचें कारण** होय. मूत्र किंवा पुरिषाप्रमाणें विषय तुच्छमानणें, हें **वैराग्याचें स्वरूप** होय. पुनः विषयासक्त न होणें, हें **वैराग्याचें कार्य** होय. अशाप्रकारें वैराग्याचे हेतु, स्वरूप व कार्य हीं असाधारण आहेत. तसेंच बोधाचीं कारणें श्रवण, मनन, निदिध्यासन हीं होत. विचारानें आत्मानात्मस्वरूप जाणून देहेंद्रियादिप्रपंच मृगजलाप्रमाणें आहे, व तो जरी भासला, तरी तो तिन्ही कालीं नाहीं; व सच्चिदानंदरूप आत्मा मी आहे, असा दृढनिश्चय असणें, हें बोधाचें स्वरूप होय. पुनः देहेंद्रियादिप्रपंचाविषयीं आत्मबुद्धि न होणें, हें बोधाचें कार्य होय. अशाप्रकारचे हे बोधाचे हेतु;

स्वरूप व कार्य हीं असाधारण आहेत. आतां उपरतिचें कारण, स्वरूप, कार्य व या तिहींचें लक्षण सांगतों. यमनियम हे उपरतिकारण, चित्तनिरोधन हें उपरतिस्वरूप व सर्व व्यवहाराचा नाश हें उपरतिकार्य होय. अशा-प्रकारचें उपरतीचीं हेतु, स्वरूप व कार्य, हीं असाधारण आहेत.

शिष्य:—वैराग्य, बोध व उपरतित्रय हीं आपण एकदम सांगितलीं; परंतु त्यांत मोक्षप्राप्तीविषयीं प्रधानसाधन एक किंवा दोन अथवा तिनही आहेत ह्याचा विचार सांगा.

गुरु:—दुसऱ्या साधनांची अपेक्षा न करितां मोक्ष देणारा असा आत्मबोध आहे; म्हणून आत्मबोध हा मोक्षप्राप्तीविषयीं प्रधानसाधन होय. कोणास जर तिन्हीं साधनांचा लाभ होईल, तर तें त्यांच्या उत्तम तपाचें फल होय. जर कदाचित् वैराग्योपरतीची प्राप्ती होऊन प्रतिबंधामुळें बोध नसेल, तर त्यास मोक्षाधिकार नाहीं. वैराग्योपरति-स्थितींत बोधावांचून तप झाल्यास त्याचें फळ त्यास स्वर्गादिकांची प्राप्ती होईल. आणि जर कदाचित् वैराग्योपरतीवांचून आत्मबोध पूर्ण असेल, तर त्यास मोक्ष ठेविल्यासारखा अचूक आहे.

शिष्य:—आतां वैराग्य, बोध व उपरतीची अपेक्षा कोठपर्यंत आहे?

गुरु:—ब्रह्मलोकपर्यंत सर्व भोगैश्वर्य तृणवत् भासेपर्यंत वैराग्याची मर्यादा आहे. निर्विकार, शुद्ध व बुद्ध असा आत्मा मी आहे, असा दृढ-निश्चय होईपर्यंत बोधाची मर्यादा आहे. सकल विषयभोग सुषुप्तीप्रमाणें बुद्धींत विस्मरण होईपर्यंत उपरतीची मर्यादा आहे. असा हा वैराग्य, बोध व उपरतीचा तारतम्य अवधि आहे. नाना प्रकारच्या प्रारब्धकर्म-योगानें ज्ञानी पुरुषांकडून निरनिराळे व्यापार जरी झाले, तरी ज्ञानफल जें मोक्षसिद्धी त्यास बाधा येत नाहीं. कारण ते ज्ञानी कर्माविषयीं कर्तृत्व-भाव न घेतां, असंग साक्षीरूपानें असतात.

शिष्य:—मुमुक्षूंस तीन वासनांचा प्रतिबंध होतो, त्या वासना कोणत्या?

गुरु:—लोकवासना, देहवासना व शास्त्रवासना ह्या त्या तीन होत. कोणीही माझी निंदा करूं नये, तर सर्वांनीं स्तुतीच करावी; अशा वासनेस **लोकवासना** म्हणतात. आरोग्य, आयुष्य, व लावण्य आपणांस असावें, अशा तीन रूपांनीं **देहवासना** असते. शास्त्रपठण, तद-

नुष्ठान, आणि व्याख्यान करावें, अशी मनीषा करणें, यासच **शास्त्रवासना** म्हणतात. ह्या तिन्ही वासना मुमुक्षूंस आत्मज्ञान होऊं देत नाहींत, म्हणून यांस प्रतिबंध म्हणतात.

शिष्यः—हे वासनेचे तीन प्रतिबंध कोणत्या उपायांनीं नाहींसे होतात?

गुरुः—लोकवासनाप्रतिबंधाच्या निवारणार्थ असा विचार करावा कीं, जिची लोकांकडून निंदा झाली नाहीं, अशी जगांत एकही व्यक्ति नाहीं. मानवांची गोष्ट तर असूंद्याच, पण सृष्टिकर्ता जो ब्रह्मदेव, त्याची खरी योग्यता न जाणतां ब्रह्मदेवाच्या दोषांबद्दल शंकरानें त्याचा शिरच्छेद केला. अशी पौराणिक हकीकत सांगून, ब्रह्मदेव झाला तरी तोही दोषीच आहे, अशा प्रकारची निंदा कित्येक लोक करितात. तसेंच दक्षप्रजापतीनें शंकराची निर्भर्त्सना केली.

ह्या पुराणांतील पुराव्यांच्या आधारें रामानुजादि शंकरासही निंद्य ठरवितात. रामकृष्णादि साक्षात् ईश्वराचे अवतार असतांही त्यांची रावणाशिशुपालादिकांनीं निंदा केली, हें पुराणीं प्रसिद्धच आहे; फार काय सांगावें ? अंतर्यामी जगत्स्रष्टा जो ईश्वर, त्यासही कित्येक नास्तिक पामर, ‘ तो नाहीं ’ असें म्हणतात ! असा प्रकार असतांना सर्व लोकांत आपण अनिंद्य असावें व स्तुतीस पात्र असावें, अशी इच्छा करणें, हा मूर्खपणा आहे. व्यवहारांत कोणी कोणाची निंदा केली, तरी ती एकमेकांच्या देहाचीच करतील. आत्म्याची निंदा करणें शक्यच नाहीं. कारण आत्मा सर्व जीवांचें ठिकाणीं एक आहे. अर्थात् त्याची निंदा करणारा त्याच्याखेरीज एकही जीव नाहीं; हा सिद्धांत साधू पूर्णपणें जाणत असल्यामुळें, साधूंची कोणी निंदा केली, तर त्या योगानें साधूंस राग येत नाहीं. उलट निंदा करणाराविषयीं प्रीति उत्पन्न होते! कारण साधू असें समजतात कीं, निंदकांनीं जी निंदा केली, त्या निंदेस पात्र असा जो आपला देह, त्याचीच केली. आणि देह तर आपला शत्रुच आहे. कारण देह हा अस्थिमासांचा कोथळा, विष्ठादिकांनीं दुर्गंधयुक्त, आणि परमार्थशत्रु आहे,

‘ शरीर विटाळाचें आळें । मायामोहपाशाचे जाळें । पतन शरीराच्या मुळें । शरीर काळें ग्रासिलें ॥ १ ॥ तु०

असें जाणून आपण त्याचा पूर्वींच धिक्कार केला आहे. ह्याकरितां आपल्या शत्रूंची निंदा करणारा जसा आपल्यास प्रिय होतो, तसेंच साधूंच्या देहाची निंदा करणारा साधूंस प्रिय होतो. असा विचार मुमुक्षूनें आपल्या ठिकाणीं ठेवल्यावर, त्याची कोणी निंदा केली असतां त्याची काय हानि होणार ? सूक्ष्म व कारण हीं उभय शरीरें स्थूलशरीराप्रमाणें कोणासही दृश्य नाहींत, म्हणून त्यांची निंदा संभवत नाहीं. अशा ह्या विचारानें मुमुक्षूनीं लोकांत आपण अनिंद्य असावें व आपली लोकांनीं स्तुति करावी, अशा इच्छेचा त्याग करावा म्हणजे लोकवासना टाकावी. ज्याची निंदास्तुति संभवत नाहीं असा व्यापक, परिपूर्ण, निरवयव, असंग, निर्विकार, सूर्याप्रमाणें सर्वसाक्षी व सच्चिदानंदरूपआत्मा मी आहें, असें जाणून मुमुक्षूनें सर्व काळ त्याच्याच अनुसंधानांत असावें; देहवासनेच्या निवृत्तीविषयीं असा विचार करावा कीं, देह हा अविद्यात्मक व असार असून प्रारब्धाधीन आहे; तेव्हां त्याचें निरंतर असणें शक्य नाहीं. योगसाधनानें जरी कोणी योगी दीर्घायु झाला, तथापि—कालांतरानें कां होईना—देह हा नष्ट होणारच. शिवाय, दीर्घायुत्वप्राप्तीची मुमुक्षूस गरजही नाहीं. या कारणास्तव मुमुक्षूनें दीर्घायुहोण्याची इच्छा टाकावी.

केचिद्देहमिमं धीराः सुकल्पंवयसि स्थिरम् ।
विधाय विविधोपायैरथ युंजंति सिद्धये ॥ ४१ ॥

देहो तितुका प्रारब्धाधीन । त्यासि प्रारब्धें जन्ममरण । त्या देहासि अजरामरपण । पामर जन करूं पाहती ॥ त्या प्रारब्धाचें सूत्र पूर्ण । सर्वदा असे काळाधीन । यालागीं काळकृत जन्ममरण । सर्वांसि जाण सर्वदा ॥ चौदाकल्प आयुष्य जोडी । त्या मार्कंडेयासि काळ झोडी । युगांतीं लोम झडे परवडी । त्या लोमहर्षाची नरडी मुरडिजे काळें ॥ चतुर्युगसहस्त्र संख्येसी । तो दिवस गणिजे ब्रह्मयासि । जो स्रजिता सकळ सृष्टीसी । त्यासि काळ ग्रासी सकाळें ॥ स्रजित्या ब्रह्मयाते काळ पिळी ।

पाळित्या विष्णूतें काळ गिळी । प्रळय रुद्राचीही होळी । काळ महाबळी स्वयें करी ॥ यापरि काळ अति दुर्धर । नेणोनि अविवेकी नर । वांच्छिती काळजयो पामर । देह अजरामर करावया ॥ जें जें दिसें तें तें नासें । हें काळसत्ता जगासि भासे । तरी अजरामरत्वाचें पिसें । मूर्ख अतिप्रयासे वांच्छिती ॥ थिल्लरींचा तरंग जाण । वांछी अजरामरपण । तंव थिल्लरासीच ये मरण । तेथ वाचवी कोण तरंगा ॥ तेवि संसारचि नश्वर । त्यांतील देह अजरामर । करूं वांच्छिती पामर । उपायीं अपार शिणोनि ॥ देह जाईल तरी जावो । परि जिव्हा चिरंजीव राहो । तदर्थ कीजे उपावो । तैसे अमरत्व पहाहो नरदेहा ॥ देह केवळ नश्वर । त्यातें अविवेकी महाधीर । करूं म्हणती अजरामर । उपायीं अपार शिणोनि ॥ केवळ काळाचें खाजें देहो । तो अमर करावया पहाहो । जो जो कीजे उपावो । तो अपावो साधका ॥ ए० भा० २८–४१–६४३ते५४.

तसेंच लावण्य म्हणजे सौंदर्य; हें सौंदर्य आपले ठिकाणीं यावें म्हणून अनेक प्रकारचे इलाजकरणें योग्य नाहीं. कारण पूर्वकर्मानें वर्तमान देहाची उत्पत्ति झालेली असून तो पूर्वकर्माधीन आहे. म्हणून आपण सुंदर दिसण्याबद्दल कितीही खटपट केली तरी, मुळांत असलेली कुरूपता जाऊन सौंदर्य येणें शक्यच नाहीं.

‘ काळेगोरेपण धुतलें फिटों नेणे ’ ज्ञानेश्वरमहाराज.

आतां कितीएक आपण सुंदर दिसावें म्हणून डोक्यावर केंस ठेवतात, व बायकांसारखे भांग पाडतात, व खालून नुसती दाढी करितात, तसेंच तरतऱ्हेचे पोषाख करतात; एवढ्या खटाटोपानें ते जर कुरूप असले, तर त्यांचे ठिकाणीं किंचित् सौंदर्य येतें;पण तें उसनें कालांतरानें नाहींसें होतें; म्हणजे जसजसें उतारवय होऊं लागतें तसतसें डोक्याच्या केंसांची अंबाडी होऊं लागते, गाल बसतात, मुखावरील त्वचेस सुरकुत्या येऊं लागतात, तोंडांतील दांत नाहींसे होऊन तें

बोळक्यासारखें दिसूं लागतें, व शरीरांतील रक्त कमी झाल्यामुळें चेहरा निस्तेज होतो. ‘ जैसे कीं वैसे ’ या म्हणीप्रमाणें, पुनः कुरूपतेचा योग येतो. याकरितां मुमुक्षूनें लावण्याच्या इच्छेचा त्याग करावा. आतां आरोग्यानंदाचें सुख, व रोगाचें दुःख, हे दोन्ही विकार अंतःकरणाचे आहेत. आत्मा, निर्विकार व अंतःकरणसाक्षी आहे, व तोच मी आहें. याकरितां अंतःकरणाच्या सुखदुःखादिधर्मांचा माझ्याशीं संबंध नाहीं, अशा विचारानें आरोग्याच्या इच्छेचा त्याग करावा. सारांश, आयुष्य, लावण्य आणि आरोग्य या तीन इच्छेच्या रूपानें असणारी जी देहवासना ती वरील विचारांच्या साहाय्यानें नाहींशी करून, मुमुक्षूनें सर्वकाळ आत्मानुसंधानांत असावें. आतां शास्त्रवासनेच्या निवृत्तीचा प्रकार असा आहे कीं, नारदादि मुनीश्वर हे शास्त्राभ्यास करीत असतांना श्रुतिमुखानें त्यांच्या ऐकण्यांत असें आलें कीं, वेदांतशास्त्राखेरीज अन्य शास्त्रें आत्मविचारास व ज्ञानास विरोधी आहेत. तेव्हां त्यांनीं इतर शास्त्रांचा अभ्यास करावयाचें टाकून दिलें, व ते वेदांतशास्त्रांचा विचार करूं लागले. इतर शास्त्रासंबंधानें त्यांचा असा पूर्ण निश्चय झाला कीं, आपण शास्त्राध्ययन करून शास्त्रज्ञान संपादन केलें व त्यायोगानें इतर मतांचें खंडणही केलें, तसेंच यज्ञयागादि कर्मे स्वतःकरून दुसऱ्यांकडून करविलीं व त्या योगानें आपला योगक्षेम चालविला, तसेंच स्वर्गेच्छा मनीं धरून वर्णाश्रमधर्मांचें पालन केलें आणि अयाचित वृत्तीनें उपजीवन केलें तरी आत्मसाधन होत नाहीं. उलट तें दुःखालाच हेतु आहेत, ते असे. शास्त्राध्ययनकालीं अभ्यासाचें दुःख, शास्त्रज्ञ झाल्यावर त्या अभिमानानें दुसऱ्यांच्या मतउच्छेदाचें दुःख व कालांतरानें शास्त्रांच्या विस्मृतीपासून होणारें दुःख, अशा प्रकारें इतर शास्त्रविचार हा दुःखासच हेतु आहे. म्हणून मुमुक्षूनें इतर शास्त्रवासनेचा त्याग करून वेदान्तशास्त्राचा विचार करावा. अशा प्रकारें वासनात्रयप्रतिबंधाचा निरास करून, सर्वकाळ आत्मानुसंधानांत जो मुमुक्षु राहतो, तो मुक्त होतो, हा वेदान्तसिद्धांत आहे.

याखेरीज मुमुक्षूस आणखी एक असुरप्रतिबंध आहे. कित्येक पूर्वमीमांसक, पूर्वमीमांसाशास्त्राधारें कर्माचरण व मंत्रानुष्ठान करितात. कदाचित् असल्यांची संगति मुमुक्षूस झाली, तर ते अनेक युक्तिप्रयुक्तींच्या उपदेशानें मुमुक्षूचा बुद्धिभ्रंश करितात. ते मुमुक्षूस म्हणतात, " अरे नष्टा, आचारभ्रष्टा, विषयनिष्ठा, तुझा गुरु करंटा, सोड अध्यात्मनिष्ठा, आणि आमचा अनुग्रह घे. जर तूं आम्हांस नमस्कार करशील, आमच्या पायांचें तीर्थ घेशील व आमची उपासना करिशील, तर तुझे इष्ट हेतु सिद्धीस जातील आणि तूं कृतार्थ होशील. आमचें योगसामर्थ्य तूं जाणत नाहींस. जर एखाद्यास आम्हीं आशीर्वाद दिला, तर त्यायोगानें त्याची आयुष्यवृद्धि होते. तसेंच आरोग्य, संपत्ति, संतती, विद्या आणि प्रतिष्ठा याहीं सर्व त्यांस प्राप्त होतात. प्रसंगवशात् रागावून जर आम्हीं कोणांस शाप दिला, तर तात्काळ तो मरतो, असें आम्ही शापानुग्रह समर्थ आहोंत ! आम्ही भूत, भविष्य व वर्तमान ह्या तिन्ही काळांचे ज्ञाते आहोंत. आम्हीं एखाद्या विषयाची इच्छा केली, तर तो तात्काळ आम्हांस प्राप्त होतो; यज्ञ, अन्नदान, मंत्राराधनादिकृत्यें, काय तीं आम्हींच करावीं. याशिवाय आम्ही राजमान्य आहों. आमच्यासारखा बुद्धिमान् दुसरा कोणी नाहीं. आतां हें तुला आम्ही कां सांगतो म्हणशील तर, ज्या अष्टैश्वर्याकरितां लोक ईश्वराची सेवा करतात, त्या अष्टैश्वर्याची प्राप्ति आमच्या सेवेनें तुला होईल. याकरितां तूं वेदान्तविचाराचा त्याग करून, अवंचक बुद्धीनें व शरीरानें आमच्या ठिकाणीं ईश्वरभाव ठेवून आमची सेवा कर. असें करण्यानें तुला स्वर्गलोकाची प्राप्ति होईल, व इच्छा असल्यास मोक्षही मिळेल. आम्हीं केलेली आज्ञा तूं अमान्य करशील, तर थोडक्याच दिवसांत तुझा नाश होईल. " अशा प्रकारच्या उपदेशानें मुमुक्षूच्या बुद्धींत विकल्प घालून ज्ञानप्रतिबंध करितात. हा असुरप्रतिबंध महाअनर्थकारक व आत्मज्ञानास विरोधी आहे असा निश्चय करून मुमुक्षूनें सदैव आत्मानुसंधानांत असावें.

शिष्यः—श्रवण, मनन व निदिध्यासनाचें लक्षण काय ?

गुरुः—वेदान्तवाक्यतात्पर्याविषयीं बुद्धीचा निश्चय, हें **श्रवण**

होय. श्रुत्यर्थांचा विचार करून सूक्ष्म युक्तींनें एकवाक्यता करणें, तें **मनन** आणि विजातीय कामक्रोधादि त्यागून सजातीय "अहं ब्रह्मास्मि" असें निरंतर चिंतन करणें, तें **निदिध्यासन** होय.

शिष्यः—या श्रवण, मनन व निदिध्यासनानें कोणतें कार्य होतें?

गुरुः—श्रवणानें प्रमाणगतअसंभावनेची निवृत्ति होते; मननानें प्रमेयगत असंभावनेची निवृत्ति होते, आणि निदिध्यासनानें विपरीत-भावनेची निवृत्ति होते.

शिष्यः—असंभावना किती आहेत, व त्यांची लक्षणें कोणतीं?

गुरुः—प्रमाणअसंभावना, प्रमेयअसंभावना, व विपरीतभावना असे तीन प्रकार आहेत. श्रुतिवचनांनीं कर्माचें प्रतिपादन केलें आहे, किंवा ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे, याविषयींचें संशयासच **प्रमाणगतअसंभावना** म्हणतात. जीव व ब्रह्माचा अभेद सत्य, किंवा भेद सत्य, याविषयीं जो संशय, त्यास, किंवा जगत्कारण ब्रह्म आहे किंवा माया आहे, याविषयींच्या संशयास **प्रमेयगतअसंभावना** म्हणतात. देह सत्य आहे असें वाटणें आणि जीवपरमात्म्याचा भेदही सत्य वाटणें, यास **विपरीतभावना** असें म्हणतात. याखेरीज प्रमाणविपरीतभावना व प्रमेयाविपरीतभावना असे दोन भेद आहेत. त्यांचें तात्पर्य असें आहे कीं, परब्रह्मास प्रवृत्ति व निवृत्ति या दोन्हीही नाहींत व त्यांचें कांहीं प्रयोजनही दिसत नाहीं; याकरितां परब्रह्म ही सिद्ध वस्तु होय, असें वेदानें कथन केलें आहे, हें म्हणणें असंभाव्य आहे. वेद हा कर्माचेंच प्रतिपादन करितो, अशा निश्चयास **प्रमाणविपरीतभावना** म्हणतात. कार्य जो पट, हा कारण जो तंतु, तद्रूप आहे; या न्यायानें, देहादिप्रपंच हें कार्य, कारण जें परब्रह्म, तद्रूप आहे हा अन्वयदृष्टीचा सिद्धान्त असंगत आहे, कारण अस्थिमांसादिदेहविकार हे निर्विकार परब्रह्माच्येठिकाणीं नाहींत, म्हणून परब्रह्म हें जगत्कारण नसून, प्रकृति ही जगत्कारण आहे. या निश्चयासच **प्रमेयगतविपरीतभावना** म्हणतात. या भावना परमा-त्म्याविषयींच्या आहेत. याखेरीज प्रत्यगात्म्याविषयींच्या तीन संशयरूप भावना आहेत, त्याही तुला सांगतों. या महत् जगतांत, यत्किंचित्

जीव जो मी, तो जगद्विलक्षण ब्रह्मरूप कसा असूं शकेन ? अशा संशयासच प्रत्यगात्म्याविषयीं **संशयभावना** म्हणतात. कर्ता, परिच्छिन्न, जन्ममरणयुक्त व दुःखी असा मी आहें, त्या मला निर्विकारी ब्रह्मत्व कसें संभवेल ? या संशयासच प्रत्यगात्म्याविषयींची **असंभावना** म्हणतात. माझ्या मागें करणें न करणें, भोगणें न भोगणें हें शास्त्रविधीनें लागलें आहे. तस्मात् मी कर्ता व भोक्ता आहे. या निश्चयास प्रत्यगात्म्याविषयींची **विपरीतभावना** म्हणतात. यांचा निरास वर सांगितलेल्या श्रवणादिउपायांनीं करून, जो आत्मज्ञानसंपन्न होतो, तोच मुक्त, हा वेदांतसिद्धांत होय.

शिष्यः—संसार किती तत्वांचा आहे ?

गुरुः—संसार चोवीस तत्वांचा आहे. तो असा कीं, श्रोत्रादिज्ञानेंद्रियें पांच, तशींच कर्मेंद्रियें पांच, मिळून दहा; पंचप्राण, आणि पंचविषय अशी वीस, आणि चित्तचतुष्टय मिळून चोवीस. या सर्व तत्त्वाहून आत्मा भिन्न असून असंग आहे.

शिष्यः—कोणी छत्तीस तत्त्वात्मक संसार म्हणतात, तें कसें ?

गुरुः—तें असें कीं, पूर्वीं सांगितलेली चोवीस तत्वें आणि पंचीकृत पंचमहाभूतें मिळून एकोणतीस, व शरीरत्रय मिळून बत्तीस, वासनात्रय व अज्ञान मिळून छत्तीस. अशा ह्या तत्वांहून आत्मा असंग आहे.

याखेरीज कित्येक शहाण्णव तत्वांचा संसार मानणारे आहेत. तीं अशीं कीं, पूर्वीं सांगितलेलीं छत्तीस तत्वें आणि षड्विकार, महाकारणासहवर्तमान षट्कोश, षड्रिपु, जगत्त्रय, गुणत्रय, कर्मत्रय, वचन, आदान, गमन, विसर्ग, आनंद, संकल्प, व्यवसाय, अभिमान, मैत्रीचतुष्टय, चतुर्दश दैवतें; अशा प्रकारें ह्या शहाण्णव तत्वात्मक संसारापासून आत्मा असंग आहे.

शिष्यः—ब्रह्मचर्याचें लक्षण काय ?

गुरुः—दर्शनं स्पर्शनं केलि कीर्तनं गुह्यभाषणं । संकल्पोऽध्यवसायश्च क्रियानिवृत्तिरेवच ॥ १ ॥ एतन्मैथुनमष्टांगं प्रवदंति मनीषिणः । विपरीतं ब्रह्मचर्यमनुष्ठेयं मुमुक्षुभिः ॥ २ ॥

स्त्रिया प्रीतीनें पहाणें, हें दर्शन; आवडीनें स्पर्श करणें, हें स्पर्शन; प्रीतीनें विनोद करणें, हें केली; आवडीनें वर्णन करणें, तें कीर्तन; प्रीतिपूर्वक एकांतीं संवाद करणें, तें गुह्य भाषण; सदैव सहवास असावा असें वाटणें, हा संकल्प; स्त्रीस वश करण्याचा ध्यास, तो अध्यवसाय; संगानुभवसंपादन, ती क्रिया; एवं आठ प्रकारें हें मैथुन आहे. या प्रकारच्या अष्टांगमैथुनापासून जो दूर रहातो, तोच ब्रह्मचारी होय. असें हें ब्रह्मचर्य चित्तशुद्धिद्वारा आत्मज्ञानास हेतु होय.

शिष्य:—निष्क्रियअवस्थेनें असणारास मुक्त म्हणतात व त्यास तत्पूर्वी निष्क्रियत्वानें राहण्यामुळें मोक्ष मार्ग सुलभ होतो, असें म्हणतात, तेव्हां त्याची लक्षणें काय ?

गुरु:—अजिव्हादि सहा लक्षणें ज्यांच्या ठिकाणीं आहेत, तोच निष्क्रिय होय; म्हणजे (१) जिव्हा ही रसाचा त्याग करून प्राप्त आणि मित आहारांतच संतुष्ट असते, व तसेंच नेहमीं खरें बोलतें, हेंच अजिव्हत्वाचें लक्षण आहे.

आणि आंगाबळ यावें । नातरि क्षुधा जावे । कां जिभेचे पुरावे मनोरथ ॥ भोजन करितांविखीं । यया तिहींतें न लेखी । आहारीं मिती संतोषीं । माप न सूये ॥ अशनाचेनि पावकें । हारपतां प्राण पोखे । इतुकियाचि भाग मोटकें । आशन करी ॥ आणि परपुरुषें कामिली । कुळवधू आंग न घाली । निद्रालस्या न मोकली । अशन तैसें ॥

ज्ञा० १८–५२–१०२७

(२) सुंदर अप्सरेसारख्या स्त्रियांच्या दर्शनानेंही विकार उत्पन्न होत नाहीं, हेंच **षंढत्व** होय. (३) देहरक्षणपुरता व्यवहार करणें, हेंच **पंगुत्व** होय. (४) आसनावर बसलें असतांना अथवा फिरत असतांना नासाग्रापलीकडे दृष्टि जाऊं न देणें, **अंधत्व** होय. (५) व्यावहारिक हित अथवा अहित करणारे किंवा सुखदुःख देणारे असे शब्द ऐकिले तरी त्यांच्याशीं तादात्म्य न करणें, हेंच **बधिरत्व** होय. (६) देहेंद्रियांशीं विषयांचा संबंध आहे व इंद्रियें हीं विष-

यांना जाणत आहेत, अशा स्थितींत निद्रिताप्रमाणें विषयांविषयीं निरपेक्ष असणें, ही **मुग्धता** होय. अशा ह्या सहा चिन्हांनीं युक्त जो पुरुष, तोच **निष्क्रिय** होय, आणि तोच मोक्षाविषयीं अधिकारी आहे.

अंधवत्पश्य रूपाणि शद्बं बधिरवच्छृणु । काष्ठवत्पश्य वै देहं प्रशांतस्येति लक्षणम् ॥ अमृतनादोपनिषत् १५.

एक विषय तो सकळांचा हरि । त्याच्या आवडीनें आवडी इतरीं । अंध बहिर हे प्रेत लोकाचारी । त्यांची कीर्ति गायिली पुराणांतरीं हो ॥ तु०

शिष्यः—चैतन्याचे किती भेद आहेत.

गुरुः—शुद्धचैतन्य, ईश्वरचैतन्य, जीवचैतन्य, प्रमाणचैतन्य, प्रमाताचैतन्य, प्रमेयचैतन्य व फलचैतन्य, असे चैतन्याचे सात भेद आहेत.

शिष्यः—"चैतन्य तर एकच आहे" असा श्रुतिसिद्धान्त असतांना, तुम्हीं येथें त्याचें सात भेद कसे सांगितलेत ?

गुरुः—अरे, चैतन्य एक आहे, हा सिद्धांन निर्विवाद आहे. परंतु, त्याचे भेद उपाधिभेदानें झाले आहेत. ते कसे, हें तुला सांगतों. जें मायेच्या ठिकाणीं अनुस्यूत आहे, तें शुद्धचैतन्य; मायामिश्रित जें, तें ईश्वरचैतन्य; अविद्यामिश्रित जें, तें जीवचैतन्य; अंतःकरणमिश्रित जें, तें प्रमाताचैतन्य; अंतःकरणवृत्तिमिश्रित जें, तें प्रमाणचैतन्य; विषयमिश्रित तें, प्रमेयचैतन्य; व कळणारें तें फलचैतन्य; अशा प्रकारें मायादिउपाधींच्या भेदानें चैतन्याचे सात भेद झाले आहेत. तत्वतः चैतन्य एक असून तें अद्वितीय, परिपूर्ण व व्यापक आहे. अशा प्रकारचा जो चैतन्यरूप आत्मा, तोच मी आहे, असें जो आत्मानात्मविचारानें जाणतो, तोच मुक्त आहे, हा वेदांतसिद्धांत होय.

शिष्यः—श्रुतितात्पर्याचा निर्णय ज्या षड्लिंगांनीं होतो, त्यांचा विचार मला सांगा.

गुरुः—**उपक्रमोपसंहारावभ्यासाऽपूर्वताफलं । अर्थवादोपत्ती च लिंग तात्पर्यनिर्णये ॥** अशी ही सहा लिंगे आहेत. ह्या विषयींचा विशेष विचार तुला सांगतो. ह्यांच्या योगानें

श्रुतितात्पर्याचा निर्णय निश्चित होतो. श्रुतीचा सिद्धांत काय आहे, हें जेव्हां स्पष्ट समजत नसेल, किंवा त्या श्रुतीच्या अर्थाचा अनेक मतवादी आपआपल्या मताप्रमाणें विपर्यास करीत असतील, त्या वेळेस ह्या सहा लिंगांचा उपयोग करून पाहिल्यास श्रुतीचा यथार्थ अभिप्राय काय आहे, तो तळहातावरील डोलत असलेल्या आंवळ्या-प्रमाणें स्पष्ट होतो. कर्मकांडैकतत्पर जे पूर्वमीमांसक, ते असें मानितात कीं, ज्ञानकांडांतर्गत सर्व श्रुती ह्या यज्ञकर्ता, यज्ञ, यज्ञांतील सामुग्री व याज्य देवता ह्यांच्या निव्वळ स्तुतीपरच आहेत; व ते व्याकरणाच्या जोरावर त्या श्रुतींतून हट्टानें तसा अर्थही काढण्याचा प्रयत्न करितात; व उपासनाप्रिय कट्टे जे उपासक, ते हेंच ज्ञानकांड मुख्यत्वेंकरून उपासनाप्रतिपादणारें आहे असें समजतात व आपल्या मताच्या पुष्ट्यर्थ कांहीं श्रुतिवाक्येंही पुढें आणतात. द्वैतवाद्यांच्या व अद्वैताचे पांघरूण घेणाऱ्या प्रच्छन्नद्वैतवाद्यांच्या श्रुत्यर्थाच्या ओढाताणी विषयीं पाहिलें तर ‘ कमाल आहे बोवा ह्या अर्थ विपर्यासाची ! ’ असेच उद्गार विचारी मनुष्याच्या मुखांतून निघतील. ह्या मुळें समंजस मनुष्यांसही क्षणभर स्तब्ध व्हावें लागतें. तेही गोंधळून जाऊन श्रुतीचा यथार्थतात्पर्यओघ कोणत्या बाजूस आहे, हें समजणार नाहींत. तेव्हां अशा तऱ्हेच्या संशयावर्तांत जीवांनीं पडूं नये, म्हणून सूज्ञ शास्त्रकारांनीं श्रुतितात्पर्यनिर्णयाच्या निश्चयार्थ हा षड्-लिंगरूप कसोटीचा दगड निर्माण केलेला आहे. ज्ञानकांडाचे म्हणजे उपनिषदांचे तात्पर्य चांगलें अवगत होण्यास हीं लिंगें कशीं उपयोगीं आहेत, हें सोदाहरण सिद्ध करून दाखवितों. उपक्रमादिलिंगांवरून पाहतां सर्व उपनिषदांचा ओघ अद्वितीय, अखंड ब्रह्माच्याच प्रतिपादनाकडे आहे; त्यांच्या तात्पर्यनिर्णयाचें पर्यवसान कर्मोपासना किंवा द्वैततत्त्वप्रतिपादनांत मुळीच नाहीं, हेंहीं त्याबरोबरच सिद्ध होणार आहे. **छांदोग्य** हें सामवेदाचें उपनिषद् आहे व त्यांतील वर्णनही प्रशस्त आहे. ह्या श्रेष्ठतम उपनिषदाच्या तात्पर्याचा निर्णय करावयाचा असल्यास, वर सांगितलेल्या लिंगांचा उपयोग कसा होतो, तो दाखवितों. ह्या उपनिषदाच्या सहाव्या प्रपाठकामध्यें अद्वैतसिद्धांत-

प्रतिपादनास, वस्तुतः प्रारंभ (उपक्रम) झालेला आहे. उद्दालक ऋषि आपल्या श्वेतकेतु नामक आवडत्या पुत्रास म्हणतात " हे प्रियदर्शन, ह्या अखिल जगताच्या उत्पत्तीपूर्वी तिन्हीं कालीं अबाधितत्वानें असणारें असें एक सद्रूप ब्रह्मच असतें झालें. " ' ब्रह्मच ' ह्यांत 'च' कार निर्देश करण्याचें कारण, जगतास ब्रह्माहून भिन्न सत्ता नाहीं, हें होय. येथें ब्रह्माहून पृथक्सत्तावान् वस्तूच्या अस्तित्वाचा उघड निषेध करून श्रुतीनें ब्रह्माचें अद्वितीयत्वच सिद्ध केलें; ह्या प्रमाणें श्रुतीचा आरंभ अद्वैतब्रह्माच्या प्रतिपादनांतच झालेला स्पष्ट दिसून येतो. ह्याच श्रुतींत पुढें आलेल्या पदत्रयाचा अन्वयही त्रिविधभेदनिरसनांतच होतो. ह्यावरून ' **उपक्रम** ' नामक प्रथम लिंग दाखवितें कीं, अद्वैत ब्रह्मतत्व प्रतिपादन करणें, हेंच ह्या श्रुतीचें काम आहे. ह्याच प्रपाठकांतील पुढील खंडाचें पर्यवसान म्हणजे **उपसंहार**, अद्वैतब्रह्मतत्वसिद्धींतच आहे, हें पुढील खंडाच्या शेवटीं पुष्कळ वेळा आलेल्या '**एतदात्म्यमिदंसर्वम्**' ह्या वाक्यावरून सिद्ध होतें. **उपसंहार**, हें दुसरें लिंग होय; ह्या उपक्रम व उपसंहारांतील प्रतिपादनाच्या एकतेमुळें वरील तत्वाचेंच दृढीकरण होते. दोन लिंगांवरून निघालेलें तात्पर्य इतर लिंगांवरून निघालेल्या तात्पर्याशीं जुळतें. तिसरें लिंग ' **अभ्यास** ' (पुनरुच्चार) हें होय. प्रपाठकाकडे बारकाईनें नजर दिली असतां, '**तत्वमसी**' (तें ब्रह्म तूंच आहेस) ह्या वाक्याचा श्वेतकेतूस नऊ वेळा उपदेश झालेला दिसून येईल. भागत्यागलक्षणेनें ह्या वाक्याचा अगदी सरळ अर्थ केला तरी अद्वैततत्वसिद्धीसच बळकटी येते. प्रतिपाद्यतत्वाचा उच्चार प्रतिपादनांत वारंवार होत असतो. ह्या उपनिषदांत ज्या अर्थी ' **तत्वमसी** ' ह्या वाक्याचा उच्चार एकदा नव्हें, दोनदां नव्हे, सारखा नऊ वेळां केला आहे, त्याअर्थी जीवब्रह्माची एकता व ब्रह्माचें अद्वितीयत्व सिद्ध करण्यांतच श्रुतीचें तात्पर्य आहे, असें निर्णित होतें. चवथें लिंग ' **अपूर्वता** ' होय. अद्वितीय ब्रह्म हें रूपादिरहित असल्यामुळें व शब्दाशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणद्वारा जाणलें जाणें अशक्य असल्यामुळें, ह्याचें अपूर्वत्व सिद्धच आहे. ह्या तत्वाचें हें अपूर्वत्व श्रुति स्वमुखानें सांगत आहे. ह्याच प्रपाठकाच्या

तेराव्या खंडांत श्रुतिमाता म्हणते ' स्थूल व सूक्ष्म वस्तूंच्या समुच्चयांत (सर्वांत) अंतर्यामित्वानें असणारें ब्रह्म तूं जाणत नाहींस; ' त्यावरून हें तत्व अनन्यसिद्ध आहे, हें सांगून ' अपूर्वता ' ह्या लिंगानेंही ब्रह्माचें अद्वितयित्वच श्रुतीनें सिद्ध केलें आहे. फक्त शब्दज्ञान झालेल्या पुरुषास प्रारब्धप्रतिबंधामुळें तो प्रतिबंध संपेतोंपर्यंत ज्ञानाचें फल मिळण्यास विलंब लागतो, व प्रारब्धोत्थित एक किंवा अनेक देहांचा नाश झाल्यावर, तो ज्ञानी विदेहकैवल्य प्राप्त करून घेतो. असें ह्याच उपनिषदाच्या सहाव्या प्रपाठकाच्या चौदाव्या खंडांत सांगितलें आहे; व विद्वानास ब्रह्मज्ञानाचें सांगितलेलें फल हेंच होय. कैवल्य म्हणजे केवलता म्हणजे द्वितीयसंबंधशून्य असें एकत्व होय; हें एकत्व म्हणजे अद्वितीयब्रह्मरूपत्व आहे. अद्वितीयब्रह्मरूपत्व हें येथें फल होय. अर्थात् वरील चार लिंगांनी निघालेलेंच उत्तर पांचवें लिंग देत आहे. आतां राहिला अर्थवाद. अर्थवाद म्हणजे ' **स्वार्थेतात्पर्याऽभाव:** ' प्रतिपादन केलेल्या कथानकांत अथवा रूपकांत वस्तुतः तात्पर्य नसून, तें तिसरीकडेच असणें, ह्यास **अर्थवाद** म्हणतात. उदाहरणार्थ ' वायू ही जलद चालणारी देवता आहे 'असें श्रुति सांगते.ह्यांत वायूच्या गतीचें वर्णन करण्याचा तिचा उद्देश नसून वायुदेवतेची आराधना केल्यास तत्काल फलप्राप्ती होते, असें सांगण्याचा तिचा उद्देश आहे. ह्या कथेंत वाक्यार्थाचा त्याग व दुसऱ्याच तत्वाचें ग्रहण झालें आहे. हें अर्थवादाचें उदाहरण झालें. हेंच ह्या उपनिषदाच्या तिसऱ्या खंडांत आहे. ' ज्या देवतेनें तीन भूतें निर्माण केलीं, तीस विचारांतीं असें वाटलें कीं, आपण (चित्कलेनें युक्त अशी) ह्या तिहींत प्रवेश करावा आणि त्यायोगें नामरूपाच्या व्यवहाराचा विस्तार करावा. ' ह्यांत देवतेचा विचार किंवा प्रवेशपूर्वक विस्तार सांगण्याचें श्रुतिमनोगत नाहीं; तर सर्वत्र अंतर्यामित्वानें एकच तत्व नांदत आहे, व त्याच्या अस्तित्वानें इतर सर्व नामरूपादिक आहेत; वस्तुतः नामरूपें हीं कांहीं एक पदार्थ नाहींत; एक अबाधित परमात्मतत्व (ब्रह्म) मात्र निरपेक्ष स्वतंत्र, सत्तारूप, अद्वितीय व अखंड असें आहे; हें सुचविण्याचें श्रुतीचें मनोगत आहे,

हें सिद्ध होतें. अर्थवादासारखीच **उपपत्ति** दाखवितात. मातीच्या (ओल्या गोळ्यास) प्रकृति म्हणतात; व घट, परळ इत्यादिकांस विकृति म्हणतात. ह्यांत विचारपूर्वक पाहिलें तर विकृति ही कांहीं एक स्वतंत्र वस्तु नाहीं, तर प्रकृतिरूप मातीच्या सत्तेवर विकृति भासते. वास्तविक एका मातीचीच सर्वत्र व्याप्ती आहे. तसेंच मायाकार्य जगत् हें आभासिक आहे, तदाधार एक ब्रह्म मात्र सत्य व अखण्ड आहे. हें उपपत्तीपूर्वक पाहिलें, तरी सिद्ध होतें. हीच उपपत्ती ' **यथा सौम्येकेन मृत्पिंडेन सर्वं मृण्मयं०** ' ह्या श्रुतींत दिसते. वरील साही लिंगद्वारा विचार करून पाहिलें तर,ह्या छांदोग्यश्रुतीचें तात्पर्य अद्वैत व अखंडब्रह्मप्रतिपादनांतच आहे, असें निश्चयानें सिद्ध होतें. अशा रीतीनें ज्ञानकांडाचें ज्ञानपरत्व षड्‌लिंगाच्या आश्रयानें यथास्थित प्रस्थापित होतें. हीं षड्‌लिंगें एका श्रुतीस लावा किंवा श्रुतिसमूहास लावा, तीं रामबाणासारखा अचूक तात्पर्यनिर्णय करून देतात.

वेदांतसिद्धांताच्या निर्णयास ह्यांचा अशा प्रकारचा अमूल्य उपयोग होतो. उदाहरणाकरितां छांदोग्यउपनिषद् घेऊन लिंगें उपयोगांत आणून काय निष्कर्ष निघतो, हें दाखविलें. श्रुतिसमुद्र आलोडन करूं इच्छिणाऱ्या तत्वजिज्ञासूंनीं ऐतरेयादि इतर श्रुतीसही हीं लिंगें लावून पाहावीत.ह्यायोगें सर्व श्रुतिचें तात्पर्य क्वचित् परंपरेनें व क्वचित साक्षात्‌रीतीनें, अद्वितीय ब्रह्मप्रतिपादनांतच आहे, अशी खात्री होते; व ही खात्रीच ब्रह्मरूपतेच्या इमारतीचा पाया होय.अशातऱ्हेनें निश्चयपूर्वक केलेल्या विचारासच वेदांतशास्त्रकर्ते **श्रवण** असें म्हणतात. व ज्याअर्थीं जीवब्रह्मैक्यज्ञानाचें साक्षांत् अंतरंग साधन हेंच आहे, त्याअर्थीं ह्याचें महत्व अद्वैतशास्त्रांत फार आहे.

शिष्यः—भगवन्, ग्राह्य काय व त्याज्य काय ?

गुरुः—गुरुवचन ग्राह्य व निषिद्धकर्म त्याज्य होय.

शिष्यः—गुरु कोणास म्हणावे ?

गुरुः—शाब्दपरनिष्णात, ब्राह्मण, सदाचारसंपन्न, समदर्शी, ज्ञानानें अज्ञानांध्य फेडणारा व दीनवत्सल असा असावा.

शिष्यः—बुद्धिवानानें त्वरित काय करावें ?

गुरु:—अनादिजन्ममरणप्रवाहरूप विटंबनेंपासून मुक्त व्हावें.

शिष्य:—मोक्षतरूचें बीज काय ?

गुरु:—न्याय्यक्रियेसहित स्वरूपाचें यथार्थज्ञान.

शिष्य:—शूर कोण ?

गुरु:—ललनालोचनबाणानें व्यथित न होणारा, तोच शूर होय.

शिष्य:—दारिद्र्य कशास म्हणावें ? साध्य काय ? अंध कोण ? बधिर कोण ? मुका कोण ? मरण काय ?

गुरु:—असंतोष हेंच दारिद्र्य. परहित हेंच साध्य. पुढें जवळच असणाऱ्या मृत्यूस न पहाणारा तो अंध. हितकर वाक्य ऐकत नाहीं तो बहिरा. समयीं ज्यास सत्य परंतु प्रिय बोलतां येत नाहीं तो मुका व मूर्खत्व हेंच मरण होय.

शिष्य:—आमरणांत कोणतें शल्य डांचतें ?

गुरु:—चोरून केलेलें पापाचरण नेहमीं शल्यवत् सलत राहतें.

शिष्य:—अहर्निशीं काय चिंतावें ?

गुरु:—संसारासारता, प्रमदा नव्हे हो !

शिष्य:—पूज्य कोण ?

गुरु:—सदाचरणी;वाचाळपंडित किंवा दांभिक व लुटारु नव्हे हो !

शिष्य:—राहण्यास योग्य स्थल कोठें ? देव कोठें असतो ?

गुरु:—सज्जनसंगतीत किंवा क्षेत्रांत अथवा तीर्थावर. देव वस्तुतः सर्वत्र आहे. परंतु तो काम, क्रोध, मद, मान, मोह, लोभ, क्षोभ, राग, द्रोह, कपट, दंभ, माया, वगैरे उकिरड्यावर पडणारें घाण पदार्थ ज्याच्या अंतःकरणांत नसतील व जो सर्वांचा प्रिय, व सर्वांचें हित करणारा, सुख-दुःखास एकाच पंक्तिचा मानदेणारा असेल, त्याचे अंतःकरणांत राहतो, असें स्वानुभवी संतांचें मत आहे.

शिष्य:—प्राणिगण कोणास वश होतात ? व दुर्लभ काय आहे ?

गुरु:—सत्य परंतु प्रिय, व निरिच्छ अशा ईश्वरप्रसादयुक्तास. प्रयत्नास अदृष्ट अनुकूल असल्यास कांहींच दुर्लभ नाहीं; परंतु सामान्यतः दान व प्रियवाणी, ज्ञान व अगर्वता, शौर्य व क्षमा, वित्त व त्याग ह्यांचा समागम फारच दुर्लभ आहे.

शिष्यः—संपादनीय काय ?

गुरुः—खापर घेऊन महारमांगादि अंत्यजातीचे येथें कां होइना, उदरार्थ भिक्षा मागत हिंडणें एक वेळ परवडेल, परंतु ज्ञानहीन जीवित नको. धिक्कार असो तशा जीवितास ! ह्या करितां मनुष्य जिवंत आहे, तो पर्यंत त्यास प्रथम ज्ञान संपादनीय आहे.

शिष्यः—भ्रम किती प्रकारचे आहेत व त्यांची निवृत्ति कशानें होते?

गुरुः—भ्रम **पांच** प्रकारचे आहेत, ते येणे प्रमाणें:—(१) **भेदभ्रम**—या भेदभ्रमाचे पांच भाग आहेत. जीव व ईश्वर यांतील भेद, जीवजीवांमधील भेद, जडजडांचा भेद, जीवजडांचा भेद, जडईश्वराचा भेद.

(२) **कर्तेभोक्तेपणाविषयींचा भ्रम**—कर्तृत्वभोक्तृत्वादि जे अंतःकरणाचे धर्म, ते आत्म्याचे ठिकाणीं भासणें, हेंच या भ्रमाचें स्वरूप होय.

(३) **संगभ्रम**—आत्म्याचा देहादिकांविषयीं अहंतारूप आणि गृहादिकांविषयीं ममतारूप संबंध भासणें, अथवा सजातीय, विजातीय व स्वगत वस्तूंबरोबर आत्म्याच्या संबंधाची प्रतीति होणें, हाच संगभ्रम होय.

(४) **विकारभ्रम**—दुधाचा विकार जसें दहीं,तसें ब्रह्माचा विकार जीव आणि जगत् आहे, असें वाटणें, हाच विकारभ्रम होय.

(५) **जगत्सत्यतेचा भ्रम**—ब्रह्माहून भिन्न भासणारें जें जगत्, तें सत्य आहे, असें वाटणें, हाच जगत्सत्यतेचा भ्रम होय.

अशा प्रकारचे हे पांच भ्रम आहेत. आतां या भ्रमांच्या निरसनाचा विचार तुला सांगतों.

बिंबप्रतिबिंबदृष्टान्ताच्या विचारानें भेदभ्रमाची निवृत्ती करावी.

शिष्यः—ती कशी ?

गुरुः—आरशांत जें मुखाचें प्रतिबिंब भासतें,तें आरशांत नसून तेथें दिसतें, म्हणजे आरसा पाहण्याकरितां, पाहणाराची निघालेली नेत्रवृत्ति आरशाशीं संबंध करते; पण आरसा ही उपाधि स्वच्छ असल्यामुळें, संबंध झाल्याबरोबर नेत्रवृत्ति परत फिरते. त्यायोगानें पहाणाराचें मुख

तिला दिसूं लागतें. यामुळें बिंब जें मुख, त्याच्याशीं प्रतिबिंबाचा अभेद आहे, हें सिद्ध आहे. या दृष्टीनें पाहतां (१) प्रतिबिंब हें मिथ्या नसून सत्य आहे, (२) व तें बिंबाहून भिन्न आणि आरशांत असतें, तसेंच (३) तें बिंबाहून उलट म्हणजे बिंबाच्या सन्मुख असतें, हे तीन धर्म व या धर्मांस जाणणारें ज्ञान, ही सर्व भ्रांति आहे. याकरितां हे धर्म मिथ्या आहेत, असा निश्चयरूपी बाध करून, बिंब आणि प्रतिबिंब यांचा सदा अभेद आहे, असा निश्चय करावा.

त्याचप्रमाणें शुद्धब्रह्माचें आत्मसंबंधीय अज्ञानामध्यें प्रतिबिंब भासतें त्या प्रतिबिंबास **जीव** म्हणतात. येथें ब्रह्म हें बिंबस्थानीं आहे व अज्ञान हें दर्पणस्थानीं आहे व त्यांत भासणारा जीव हा प्रतिबिंबस्थानीं आहे; तेव्हां वर सांगितल्याप्रमाणें प्रतिबिंबरूप जीवाचा बिंबरूप ब्रह्माशीं अभेद आहे. ज्या उपाधीमुळें बिंबप्रतिबिंबरूप द्वैत निर्माण झालें होतें, ती दर्पणस्थानापन्न अज्ञान नामक उपाधि विचारानें बाधित केली असतां, विविक्षित ऐक्य सहजच सिद्ध होतें; तसेंच जीवाच्या अनेकत्वाचा ही भ्रम पुढील युक्तीनें दूर होतो. एखाद्यास स्वप्न पडलें म्हणजें त्यांत त्यास स्थावरजंगमादि अनेक पदार्थ दिसतात.परंतु जाग्रतींतील अनुभवानें असें ठरतें कीं, ज्यास स्वप्न पडलें तोच काय तो एक खरा जीव होय, व बाकीचे दिसलेले जीव हे केवळ आभासमात्र होत. तसेंच व्यवहारांत भासणाऱ्या अनेक जीवांविषयींचें होय. जाग्रतींत भासणारें अनेक जीव भासमात्र आहेत, त्यांचा द्रष्टा मात्र सत्य आहे. समाधिअवस्थेंतील अनुभव हेंच सिद्ध करितो. तात्पर्य, दिसणारे अनेकजीव आभासिक आहेत व त्यांचा द्रष्टा खरा आहे, तो प्रतिबिंबरूप असल्यामुळें बिंबरूप ब्रह्माशी अभिन्न आहे. एकंदरीत अनेकत्वाचा पूर आलेलें असें सर्वगत ब्रह्मच सर्वरूपानें नटलें आहे, असा एकतेचा निश्चय बिंबप्रतिबिंबन्यायाचा विचार केला असतां होतो. जीव व ब्रह्म एक आहेत, परंतु उपाधीमुळें त्यांचें ठिकाणी विपरीत गुणांची भ्रांती होते. जसें एक असलेल्या बिंबप्रतिबिंबांत बिंबाचें मुख उत्तरेकडे तर प्रतिबिंबाचें दक्षिणेंकडे अशी त्यांत विरुद्ध धर्मप्रतीति येते, परंतु ती खरी नसून दर्पण या उपाधीमुळें

आगंतुक अर्थात् मिथ्या आलेली असतें, तसेंच जीवरूप प्रतिबिंब ईश्वररूप बिंबाशीं सदा अभिन्न आहे; परंतु मायेच्या योगानें प्रतीत होणारे जीवाचे धर्म, बिंबरूप ईश्वराशीं त्याचा भेद, जीवपणा, अल्पज्ञता, अल्पशक्तिमानता, परिच्छिन्नता, व अनेकपणा इत्यादि जीवाचे धर्म व त्याचें ज्ञान, ही सर्व भ्रांति होय. अशा विचारानें जीवाच्या मिथ्यात्वाचा निश्चयरूप बाध करून, जीवरूप प्रतिबिंब व ईश्वररूप बिंब, यांचा सदा अभेद आहे, असा निश्चय करावा. या रीतीनें म्हणजे बिंबप्रतिबिंबाच्या दृष्टान्तानें जीवेशांमधील भेदही सहज नाहींसे होतात; कारण वर सांगितलेले पांच भेद, हे उपाधीच्या योगानें झालेले आहेत. ती उपाधि मिथ्या आहे, असा निश्चय झाल्यावर उपाधिकृत सर्व भेद मिथ्या होऊन तत्वतः एक अद्वैतब्रह्म अवशिष्ट राहतें. आतां दुसऱ्या भ्रमाची म्हणजे कर्तेभोक्तेपणाची निवृत्ति रक्तपुष्प व स्फटिक ह्या दृष्टांताच्यां योगानें करावी; म्हणजे लालपुष्पावर ठेविलेल्या स्फटिकमण्यांत, पुष्पाचा लाल रंग, संयोगसंबंधानें भासतो; परंतु पुष्प आणि स्फटिक हे वेगळे केल्यावर, पुष्पाचा रक्तधर्म स्फटिकांत भासत नाहीं. तात्पर्य, रक्तधर्म हा,स्फटिकाचा नसून,लाल पुष्पाचे संयोगानें त्याचे ठिकाणीं लाल-रंगाची भ्रांति होते.तसें अंतःकरणाचे कर्तृत्वभोक्तृत्वादिक जे धर्म, ते आत्म्याचें अंतःकरणाशीं झालेल्या तादात्म्यानें आत्म्याचे ठिकाणीं भासतात. ते अंतःकरणाचेच धर्म आहेत,आत्म्याचे नाहींत.सुषुप्तिअवस्थेंत अंतःकरण व आत्मा यांचा वियोग झाल्यामुळें ते धर्म आत्म्याचे ठिकाणीं भासत नाहींत. याकरितां ते आत्म्याचे धर्म नसून,भ्रांतीनें आत्म्याचे ठिकाणीं भासतात, असा विचारानें निश्चय होतो. याप्रमाणें रक्तपुष्प व स्फटिकमण्याच्या दृष्टान्तानें कर्तेभोक्तेपणाच्या भ्रमाची निवृत्ति होते. आतां घटाकाशाच्या दृष्टान्तानें संगभ्रमाची निवृत्ति करावी, असें जें वर आम्हीं म्हटलें, तें असें; घटोपाधीनें युक्त जें आकाश (पोकळी), त्यास घटाकाश म्हणतात. तें आकाश घटसंयुक्त दिसतें; तथापि घटाचे उत्पत्तिविनाश व गमनागमनादि धर्म आकाशास स्पर्श करीत नाहींत, अर्थात् आकाश असंग आहे. आतां घटाबरोबर आकाशाचा जो संबंध दिसतो, ती

सर्व भ्रांति आहे. तसें देहादिसंघातरूप उपाधीशी संबंधी दिसणारा आत्माच जीव आहे, असें म्हणतात; परंतु तो आत्मा संघातयुक्त जरी दिसला, तरी पण संघाताचे जन्ममरणादिकधर्म आत्म्यास स्पर्श करीत नाहीं. कारण संघात दृश्य आहे व आत्मा द्रष्टा आहे, म्हणून आत्मा संघाताहून निराळा व असंग आहे. ज्या अर्थी आत्मा संघातरूप नाहीं, त्याअर्थी आत्म्याचा देहादिसंघाताशीं अहंतारूपसंबंध नाहीं, आणि ज्या अर्थी आत्म्याचा संघात नाहीं—कारण कीं देहादिसंघात हा पंचमहाभूतांचा आहे—त्या अर्थी आत्म्याचा संघाताशीं ममतारूप संबंध नाहीं. ज्या अर्थी आत्मा संघाताहून निराळा आहे, त्या अर्थी देहादिसंघाताचे संबंधी, जे स्त्रीपुत्रगृहादिक, त्यांच्याशींही आत्म्याचा ममतारूप संबंध नाहीं. अशाप्रकारें आत्मा असंग आहे. त्याचा संघाताशीं जो अहंताममतारूप संबंध दिसतो, ती भ्रांति आहे, असें अनुभवास येतें. या रीतीनें म्हणजे घटाकाशाचे दृष्टान्तानें संगभ्रांतीची निवृत्ति होते.

रज्जूवर कल्पित असणाऱ्या सर्पाच्या दृष्टांतानें विकारभ्रमाची निवृत्ति कशी होते, तें सांगतों. मंदांधकारांत रज्जू पडलेली असते, तिला पाहण्यास अंतःकरणाची वृत्ति नेत्रद्वारानें निघून, ती रज्जूच्या सन्निध जाते. परंतु ती वृत्ति अंधकारादिदोषप्रतिबंधास्तव रज्जूच्या आकाराची होत नाहीं, म्हणून त्या वृत्तीनें रज्जूच्या आवरणाचा भंग होत नाहीं. तेव्हां रज्जुउपाधिवान् चैतन्याच्या आश्रयानें असलेली जी तूलअविद्या, ती क्षोभ पावून सर्परूप विकारास धारण करते. जसा दुधाचा परिणाम दहीं, तसा तो सर्प अविद्येचा परिणाम आहे आणि रज्जूउपाधिवान् चैतन्याचा विवर्त आहे; परिणाम (विकार) नाहीं. तसें ब्रह्मचैतन्याच्या आश्रित असलेली जी मूलाविद्या (शुद्धब्रह्म आणि आत्म्याला आवरण करणारी अविद्या) ती प्रारब्धादिकांच्या योगानें क्षोभ पावून जडचेतनात्मकप्रपंचरूप विकारास धारण करिते. तो प्रपंच अविद्येचा परिणाम आहे, आणि अधिष्ठान ब्रह्मचैतन्याचा विवर्त आहे, परिणाम नाहीं. या रीतीनें म्हणजे रज्जूवर कल्पित सर्पाच्या दृष्टान्तानें विकारभ्रमाचें निरसन होतें. तसेंच सुवर्णालंकाराच्या दृष्टां-

तविचारानें ब्रह्माहून भिन्न अशा जगत्सत्यतेच्या भ्रमाची निवृत्ति कशी होते, ती तुला सांगतों. सुवर्ण व अलंकारांत कार्यकारणरूपानें जो भेद भासतो तो कल्पित आहे. सुवर्णाहून अलंकारास भिन्नसत्ता नाहीं. ज्या अर्थीं सुवर्णाचा व अलंकाराचा तत्वतः अभेद आहे, त्या अर्थीं अलंकाराचें अस्तित्व सुवर्णाहून भिन्न नाहीं. तसें ब्रह्म आणि जगताचा कार्यकारणभावानें जो भेद भासतो, तो कल्पित आहे; विचार करून पाहिलें तर, अस्तिभातिप्रियब्रह्माहून नामरूप जगत् भिन्न होत नाहीं. कारण नामारूपात्मक जगत्, हें अस्तिभातिप्रिय तत्वावर कल्पित आहे. आणि जी वस्तु ज्याच्यावर कल्पित असते, ती तद्रूप असते; या न्यायानें नामरूपात्मक कल्पित जगत्, हें अस्तिभातिप्रियरूप व अधिष्ठान असणारा जो आत्मा, तद्रूप आहे. नामरूपात्मक जगताची आत्म्याहून भिन्न सत्ता नाहीं. अशा प्रकारें कनक-अलंकाराच्या दृष्टांतविचारानें ब्रह्माहून भिन्न जें जगत्, त्याच्या सत्यतेच्या भ्रमाची निवृत्ति होते.

शिष्यः—प्रारब्धाचे किती भेद आहेत ?

गुरुः—इच्छाप्रारब्ध, अनिच्छाप्रारब्ध, व परेच्छाप्रारब्ध असे प्रारब्धांत तीन प्रकार आहेत. हीं तीनही प्रारब्धें विवेकी व अविवेकी पुरुषांस समान आहेत. तथापि त्यांत किंचित् भेद आहे. जसें अश्विन महिन्यांतील मेघ अतिवृष्टि करून पिकाचा नाश करतो, तसे अविवेकी पुरुषास इच्छा झाल्यानें तो आपल्याला व परक्याला पीडा करितो. त्यायोगानें तो ऐहिक व पारलिक सुखास आंचवून अधोगतीस जातो. हें अविवेक्याचें स्वेच्छाप्रारब्ध होय. आतां विवेक्याचें स्वेच्छाप्रारब्ध सांगतों. जसें मकरसंक्रांत मासांतील मेघ अल्पवृष्टि करून पिकास मदत करतो व त्या योगानें धान्याची सुबत्ता होऊन लोक सुखी होतात, तसें विवेकी पुरुषास अशी इच्छा होते कीं, तिच्यायोगानें आपल्या सहवर्तमान तो सर्वांस सुख देतो व त्यामुळें इहपरलोकांत तो सुखानें नांदतो. अशा प्रकारें अविवेकी आणि विवेकी यांच्या स्वेच्छाप्रारब्धाचा सामान्य भेद सांगितला. आतां विशेष भेद सांगतो. कुपथ्य केल्यानें रोगी मरतो, आणि चोऱ्या व जारकर्मांनी आत्मघात होतो; हा विचार न करितां अविचारी मनुष्य वर सांगितलेलीं

कर्में करण्यास तयार होतो. त्यास कोणी असें म्हटलें कीं " तूं जीं कर्में करीत आहेस, ती शहाणे विचारी पुरुष केव्हांही करीत नाहींत" तर अविवेक्यास हा उपदेश रुचत नाहीं, व उलट रागानें तो असें म्हणतो कीं " मी जीं कर्में करीत आहें, तीं न करणारे असमर्थ व धैर्यशून्य आहेत, तसा मी नाहीं; तर मी बलवान्, धैर्यवान् आहें. असें मानून तो अनन्वित कर्में व यथेष्ट विषयाचरण करतो व त्यायोगानें तो आत्मघात करून घेतो. हें अविवेक्याच्या स्वेच्छाप्रारब्धाचें विशेष स्वरूप होय. आतां विवेक्याच्या स्वेच्छाप्रारब्धाचा प्रकार तुला सांगतों. विवेकी हा पारलैकिक व ऐहिक अर्थ (विषय) संपादण्यांत दुःख आहे, असें जाणतो, व तसेंच ते अर्थ प्राप्त झाल्यावरही त्यांचे रक्षणांत दुःख आहे व व्ययांतही दुःख आहे, अर्थात् अर्थ हा अनर्थकारक आहे, असें जाणून तो त्याविषयीं अनासक्त असतो व यदृच्छेनें जो लाभ होईल, त्यांत संतुष्ट असतो. मात्र देहरक्षक भोजनशौचादिक जेवढे अवश्य व्यवहार आहेत, तेवढे तो करितो. अशा प्रकारचा अविवेकी आणि विवेकी यांच्या इच्छाप्रारब्धांत विशेष भेद आहे.

आतां दुसरें अनिच्छाप्रारब्ध, हें अविवेकी व विवेकी यांचें सारखेंच आहे. तें असें. शीत, उष्ण व पर्जन्यापासून आणि शरीररोगापासून विवेकी व अविवेकी यांना सारखेंच दुःख होतें. तसेंच घर अंगावर पडल्यानें दोघांना सारखेंच दुःख होतें. पण अविवेकी हा दुःखोपभोगकालीं " मी दुःखी " असें म्हणत रडत असतो; आणि विवेकी " आपणास दुःख होणें हा प्रारब्धभोग आहे " असें जाणून धैर्यानें तें सहन करितो; आतां तिसरें परेच्छाप्रारब्ध; हेंही अविवेकी व विवेकी या दोघांचें सारखेंच आहे. हें तुला उदाहरणानें सांगतों. कोणी एक गृहस्थ आपल्या घरांत सुखानें बसला आहे, अशा वेळीं त्याचा एक मित्र अडचणींत सांपडल्यामुळें त्याच्याकडे आला आणि म्हणूं लागला कीं, ' मजवर संकटाचा प्रसंग आला आहे, तेव्हां ह्या कामीं तूं मला मदत कर. " हें आपल्या मित्राचें भाषण ऐकून त्याला त्याची दया आली. व त्यानें त्याचें संकट दूर करण्याचें कामीं पुष्कळ मदत केली. ती करण्यांत त्यालाही पुष्कळ श्रम झाले, पण

मित्रास सहाय करणारा जर अविवेकी असेल तर तो असें म्हणेल कीं, " मी चांगला सुखी असतांना मला यांनीं या कारभारांत घातलें; त्यायोगानें मला दुःख झालें. " इतकेंच नव्हे, तर तो त्याला रागानें शिव्याही देईल; ही अविवेक्याची गोष्ट झाली. जर तो विवेकी असला तर आपल्यास झालेले दुःख प्रारब्धवशात् झालें आहे, असें मानून शांत राहील. परेच्छाप्रारब्धासंबंधीं अविवेकी व विवेकी यामध्यें इतकाच भेद आहे. हा प्रारब्धत्रयाचा भोग, अहंकाराचे मागें आहे, आणि आत्मा असंग व साक्षी आहे.

शिष्यः—संचित क्रियमाण व प्रारब्ध या कर्मत्रयाचें लक्षण काय? व त्याची निवृत्ति कशानें होते ?

गुरुः—या कर्मत्रयाचें स्वरूप व याचा निरास कसा होतो, हें कळण्याकरितां हाच विचार आम्ही दृष्टांतानें सांगतों.

एका शेतकऱ्याच्या पेवांत खंडोगणती धान्य होतें. त्यांतून आपल्या कुटुंबाच्या निर्वाहाकरितां एक वर्षाच्या बेगमीचें धान्य त्यानें बाहेर काढून ठेविलें होतें. बाहेर काढिलेलें धान्य खात असतांना तो शेतांत धान्य पेरी व तें नवें धान्य पुन्हां पेवांत टाकी. हा क्रम चालू असतां कांहीं दिवसांनीं अतिवृष्टी झाल्यामुळें पेवांत पाणी शिरून सांठवून ठेविलेल्या सर्व धान्याचा नाश झाला, तसेंच शेतांत पेरलेल्या धान्यावर टोळधाड पडून तें धान्य नष्ट झालें. आणि उदरनिर्वाहा करितां काढलेलें धान्य खाऊन संपलें. नंतर क्षुधेच्या पीडेनें त्या शेतकऱ्याच्या कुटुंबातील सर्व माणसें मेलीं. त्या योगानें त्या शेतकऱ्यास वैराग्य होऊन तो घर टाकून गेला. तसें मुमुक्षूनें जीवबुद्धि व वासनासंस्कारांच्या योगानें अनेकदेह घेऊन जें पुण्यपापात्मक कर्म केलें, तें **संचित** कर्म होय. हे **संचितकर्म** वरील शेतकऱ्याच्या पेवांतील धान्याप्रमाणें होय. त्या संचितकर्मांतून जीवास सुखदुःखादिदेहभोग देण्यास जे फलोन्मुख झालें व जें भोगण्याकरितां त्यास हल्लीचा जन्म मिळाला, तें त्या जन्माचें **प्रारब्धकर्म** होय; व हें प्रारब्धकर्म बाहेर काढलेल्या वर्षाच्या बेगमीच्या धान्याचे ठिकाणीं समजावें. हें प्रारब्धकर्म भोगीत असतांना देहाहंकारपूर्वक ज्या क्रिया होतात, त्यांस **क्रियमाण-**

कर्म म्हणतात; हें क्रियमाणकर्म शेतांत पेरलें जाणाऱ्या धान्याचें ठिकाणीं समजावें. आतां पारमार्थिकस्वरूपज्ञान हीच कोणी अतिवृष्टि, तिनें संचिताचा नाश होतो; व निष्कामकर्मानुष्ठानाच्या धाडीनें क्रियमाणाचा नाश होतो;व उरलेलें प्रारब्ध भोगून संपतें.पश्चात् त्या ज्ञानवानाचीं देहेंद्रियें जरी राहिलीं, तरी तो जीवन्मुक्त आहे, यांत संशय नाहीं. हाच विचार पुन्हा स्पष्ट सांगतो.

साधकांनीं पूर्वीं अनेकजन्मीं निष्काम कर्में करून तीं ईश्वरार्पण केल्यावर तीं पूर्णतेस आलीं म्हणजे, साधकाचे ठिकाणीं भगवद्भक्तीविषयीं प्रेम उत्पन्न होतें. नंतर भगवद्भक्तीनें त्याचें चित्त शुद्ध होतें. चित्त शुद्ध झालें म्हणजे ज्ञानप्राप्तीकारितां त्यास सद्गुरूचा ध्यास लागतो, व त्यायोगानें सद्गुरूची प्राप्ती होते. नंतर त्यांच्या कृपेनें श्रवणमननादिअभ्यास दृढ होतो. त्यायोगानें साधकास अद्वैत अपरोक्षज्ञान होतें, व त्या ज्ञानानें अज्ञानकार्य जें पुण्यपापात्मक संचित, व क्रियमाण, त्यांसहित अज्ञान नाहींसें होतें.

प्रारब्धं भोगतो नश्येत् तत्वज्ञानेन संचितम् ॥

संचितकर्माचा आत्मज्ञानानुभवानें व क्रियमाणाचा 'मी अकर्ता असंग आहे,' या अद्वितीय अनुभवानें नाश होतो; व प्रारब्धकर्माचा देहेंद्रियभोगानुभवानें नाश होतो, हें आम्ही पूर्वीं सांगितलेंच आहे.

संचित, क्रियमाण व प्रारब्ध हें कर्मत्रय अहंकारासच आहे. अहंकार साक्षी जो आत्मा, तो मी आहें. म्हणून या कर्मत्रयाचा संबंध माझ्याशीं नाहीं, असें जो जाणतो, तोच मुक्त, हा वेदान्तसिद्धांत आहे.

शिष्यः—प्रलय किती ? व त्यांची स्वरूपें कशीं ?

गुरुः—नित्यप्रलय, नैमित्तिकप्रलय, दिनप्रलय, ब्राह्मप्रलय, आत्यंतिकप्रलय,असें पांच प्रलय आहेत.क्षणक्षणामध्यें सर्व कार्याचा जो दीपज्योतीप्रमाणें नाश होतो, तो **नित्यप्रलय**; अथवा सुषुप्तीस नित्यप्रलय म्हणतात. ब्रह्मदेवाच्या रात्रींच्या निमित्तानें पृथिव्यादि खालच्या तीन लोकांचा नाश होतो, यासच **नैमित्तिकप्रलय** म्हणतात. युगहस्रचौकडींत (ब्रह्मदेवाच्या दिवसांत) चौदा इंद्रांचा उत्पत्तिविनाश होतो; या उत्पत्तिविनाशकालीं चतुर्दश मन्वंतरें होतात व तीं झाल्या-

वर जो प्रलय होतो, त्यास **दिनप्रलय** म्हणतात. व यासच **अवांतरप्रलय** व **मन्वंतरप्रलय**ही म्हणतात. कोणी त्याला **नैमित्तिकप्रलय** म्हणतात. ब्रह्मदेवाच्या शतवर्षांनंतर म्हणजे ब्रह्मदेवाच्या मुक्तिकालीं आकाशादि पंचभूतें नाहींशीं होतात व त्यांचे कारण जें केवळ अज्ञान, तें मात्र असतें. यांसच **ब्रह्मप्रलय, महाप्रलय, प्राकृतप्रलय व महासुषुप्ति** अशीं नावें आहेत. आत्मज्ञानानें अज्ञानासहवर्तमान सर्व जगाची निवृत्ति होऊन केवल मुक्तस्थिति रहाते, यांसच **आत्यंतिकप्रलय** म्हणतात. असे हे पांच प्रलय अन्योन्यव्यावर्तक व अनात्मरूप आहेत.

शिष्यः—तार्किकादिपंचशास्त्रज्ञ कोणते? व ते वेदान्तमताचा उच्छेद करून मुमुक्षूचा बुद्धिभ्रंश कसा करतात?

गुरुः—कर्मठ, मीमांसक, काव्यज्ञ, नाटकी, आणि तार्किक हे पंचशास्त्रज्ञ होत. हे अनेक युक्तिप्रयुक्तीनें मुमुक्षूंचा बुद्धिभ्रंश कसा करितात, हें तुला दृष्टांतपूर्वक सांगतों.

कोणी एका मंडलेश्वर नामक राजानें यज्ञास आरंभ केला व यज्ञाकरितां पशु आणण्यास उपाध्यायास द्रव्य देऊन शेजारचे गांवीं पाठविलें. तो उपाध्याय पशु घेऊन यज्ञमंडपाकडे जात असतांना, वाटेंत त्याला चोरांनीं अडविलें व त्याजवळ ते पशु मागूं लागले. उपाध्यायानें उत्तर दिलें कीं, हा पशु राजाचा आहे. हें ऐकतांच चोर भयानें दचकले व कोणत्या युक्तीनें हा उपाध्याय आपखुषीनें आपल्या स्वाधीन पशु करील, याचा आपसांत विचार करूं लागले. विचाराअंतीं त्यांनीं असें ठरविलें कीं, ज्या मार्गानें उपाध्याय जात आहे त्याच मार्गांत आपण एकमेकांपासून कांहीं अंतरावर बसूं व आपणापैकीं प्रत्येकानें, पशु घेऊन उपाध्याय जवळून जात असतां असें म्हणावें कीं “ अहो! उपाध्येबुवा हा पशु मेंढा नाहीं. तुम्हीं हा उगीच कचाला नेतां? हें कुत्र्याच्या रूपानें पिशाच आहे. तें तुम्हाला खाऊन टाकील. तर तुम्ही त्यास लवकर सोडून द्या. ” असा आपसांत ठराव करून ते एकमेकांपासून कांहीं अंतरावर बसले. रस्त्यानें जातां जातां चोराजवळ उपाध्याय आला असतां प्रत्येकजण वर सांगि-

तल्याप्रमाणें म्हणें. पहिल्या चोराचें भाषण ऐकतांच उपाध्याय त्यास मूर्ख समजून पुढें चालूं लागला, तो दुसऱ्या चोराची गांठ पडली. तो म्हणूं लागला, ' अहो भटजी ! तुम्ही विद्वान् आहात. परंतु मला धर्ममूढ दिसतां. कारण हें खांद्यावर पिशाचश्वान घेऊन चालला आहांत ! त्याचे जवळ उभें रहाणेंही योग्य नाहीं. असें असतां तें तुम्ही खांद्यावर घेऊन चालला आहांत ! तें तुम्हांस चावेल. '' असें बोलून भीतीनें दचकल्यासारखें करून आपण पळूं लागला. चोराचें हें बोलणें ऐकून उपाध्ये बोवांचे मनांत किंचित् संशय आला, तो असा कीं, पूर्वीच्या गृहस्थाचें व आतांच्या गृहस्थाचें म्हणणें ज्याअर्थीं एक आहे, त्याअर्थीं हें पिशाचश्वान तर नसेल ना ? अशा संशयी स्थितींत तो उपाध्याय पुढें जातो तों तिसऱ्या चोराची गांठ पडली. तोही उपाध्यायाचेजवळ पिशाचश्वान आहे असें म्हणून घाबरल्या-सारखें दाखवून लोकांस " धांवा धांवा " " पळा पळा " असें म्हणून धांवत सुटला. हा सर्व प्रकार पाहून उपाध्यायाच्या मनांतला संशय अधिक वाढला व त्यानें आपले मनांत असा निश्चय केला कीं, तिघांचें म्हणणें ज्याअर्थीं एक आहे, त्या अर्थी हा पशु मेंढा नसून खरोखर पिशाचश्वान आहे. यास आपण आतां सोडले तर बरें, नाहींतर तें आपला घात करील; असें मनांत ठरवून त्या पशूस सोडून देऊन तो ब्राह्मण धावूं लागला.तो ब्राह्मण धांवूं लागल्यावर मेंढाही त्याचे-मागें धांवूं लागला. हें पाहून तो ब्राह्मण घाबरला, व त्याची पूर्ण खात्री झाली कीं, हें खरोखर पिशाचश्वान आहे, मेंढा नाहीं, म्हणूनच तें मला धरण्यास मागें लागलें आहे.

अशा स्थितींत तो लोकांना म्हणूं लागला, ' अहो ! तुम्ही मला या पिशाचश्वनापासून सोडवा. तेथें जवळच चवथा चोर होता. त्यानें हें ब्राह्मणाचें बोलणें ऐकून तो त्याच्याजवळ आला आणि म्हणूं लागला कीं, ही दोरी घेऊन ह्या पिशाच श्वानास झाडास बांधून तुम्ही निघून जा. हें चोराचें म्हणणें ब्राह्मणास मान्य होऊन त्यानें त्याप्रमाणें केलें व तो लागलीच निघून गेला.

खरोखर तो पशु मेंढा असतांनाही, व हा मेंढाच आहे, असें प्रत्यक्ष ज्ञान त्या उपाध्यास असतांही, चोरानीं त्याचे बुद्धींत विकल्प घालून वर सांगितल्याप्रमाणें विपरीत भावना त्याचे मनांत उत्पन्न केली; व त्या मेंढ्याला टाकावयास लावून आपण त्याचें यथेष्ट भक्षण केलें !

तसें हे पंचशास्त्रज्ञ लोक सत्यज्ञानाचा अपभ्रंश करितात; म्हणजे ते मुमुक्षूंस असें म्हणतात कीं, "आत्मज्ञानानें तुझें हित होणार नाहीं; याकरितां जे कोणी आत्मज्ञानी व संन्याशी असतील, त्यांची तूं संगति टाक. त्यांचीं संगति तुला दारिद्र्यांत घालून तुझ्या संसाराचा नाश करणारी आहे. त्यांची संगति तुला लागली, हा तुझा कोणता पाप-भोग उभा राहिला, हें कळत नाहीं ! पण हें पक्कें समज कीं, शुक-नारदादि अनेकांनीं ब्रह्मविद्येचा अभ्यास केला, त्या योगानें त्यांचें निसंतान झालें ! संन्याशी हें मोठे दैववान् म्हणावे तर, त्यांना परान्नाची इच्छा करावी लागते, हें उघड आहे. जर ब्रह्मविद्येचा संसारांत कांहीं उपयोग असतां, तर आम्हींही त्या शास्त्राचें अध्ययन केलें असतें ! आतां तुला आम्हांला इतकेंच सांगावयाचें आहे कीं, तर्क, मीमांसा, शब्द, काव्य, नाटक, अलंकार, मंत्र, यंत्र, आराधन, व काम्यकर्म, यांचा अभ्यास व आचरण तूं मोठ्या दक्षतेनें कर. त्यांतच महत्पुण्य आहे. या योगानें संतति, संपत्ति, धनधान्य, सदैव विषयभोग, आणि लोकप्रतिष्ठा इत्यादि प्राप्त होतील. ज्या ज्ञान्यांची तूं संगति केली आहेस, ते जर खरे ज्ञानी असतील, तर त्यांचे ठिकाणीं गीतेंत सांगितलेलीं अमानित्वादि अठरा लक्षणें असलीं पाहिजेत. परंतु त्यांचे ठिकाणीं एकही लक्षण दिसत नाहीं; याकरितां ते ज्ञानी केवळ वंचक आहेत, असें समजावें. या ज्ञान्यांच्या संगतीनें बहुत लोक विरक्त झाले, त्याप्रमाणें तूंही सर्वस्वाचा त्याग करून विरक्त होशील; पण होऊं नकोस, तुझी आम्हांला दया येते, म्हणून तुला आम्ही तत्व सांगतों तें ऐक. मंत्ररहस्यांतील एक मंत्र जपल्यानें सर्वाभीष्टफलप्राप्ति होऊन मरणानंतर मुक्तीही मिळेल. याकरितां तूं स्वहिताचा विचार कर; जर स्वहितविचार न करशील, तर तुझा सर्वस्वी घात होईल.

अशा प्रकारें ते मुमुक्षूचा बुद्धिभ्रंश करितात. ह्या बुद्धिभ्रंशकरणारांना शिक्षाही मिळते. पशुत्याग करून मंडलेश्वर तो ब्राह्मण राजाकडे गेला व घडलेली सर्व हकीकत त्यास सांगितली. ती ऐकून त्या धूर्त राजानें त्या चोरांना पकडून कारागृहवासाची शिक्षा दिली; तसें मुमुक्षूच्या बुद्धींत भेदभ्रम घालणारांस ईश्वर अनेक योनींतून जन्ममरणाचें दुःख देऊन संसारकारागृहांत ठेवितो. याकरितां मुमुक्षूनें आपली परमार्थबुद्धि दृढ करून व वेदांतशास्त्राचा म्हणजे उपनिषदांचा अर्थनिरूपण-करणाऱ्या सदाचरणी गुरूची एकनिष्ठेनें सेवा करून आत्मज्ञान संपादन करावें, व त्या योगानें मुक्त व्हावें.

शिष्यः—मुक्ती किती प्रकारच्या आहेत ? व त्यांचीं स्वरूपें कशीं आहेत ?

गुरुः—सलोकता, समीपता, सरूपता, सार्ष्टी, आणि कैवल्य अशा पांच मुक्ती आहेत.

देवतेचें स्मरण व वाणीनें नामोच्चरणरूप दृढानुष्ठान करून, मृत्यू-नंतर त्या देवतेच्या लोकीं जाणें व तेथें राहून तेथील दिव्य उपभोग भोगणें, यासच **सलोकता** मुक्ति म्हणतात.

देवतेच्या सन्निध राहून त्या लोकांतील भोग भोगणें, यास **समी-पता** मुक्ति म्हणतात.

देवतेच्या लोकीं असून देवतेच्या स्वरूपाप्रमाणें उपासकाचें स्वरूप होऊन त्यानें तेथील भोग भोगणें, यासच **स्वरूपता** मुक्ति म्हणतात.

देवतेच्या ऐश्वर्याचा अनुभव उपासकांनीं घेणें, यासच **सार्ष्टी** मुक्ति म्हणतात. या मुक्तीस **सायुज्यता** असें दुसरें नांव आहे या चारी मुक्ती उपासकांना उपासनातारम्यानें प्राप्त होतात.

विवेक, वैराग्य, शमादि षट्संपत्ति आणि मुमुक्षुत्व, या चारी साधनांनीं संपन्न असलेला अधिकारी, शब्दपरनिष्णात अशा गुरूस शरण जाऊन, त्याच्यापासून आत्मज्ञान संपादन करितो; व त्या योगानें आपण सच्चिदानंदरूप आत्मा आहोंत, अशा दृढ निश्चयानें तो रहातो, यासच **कैवल्य** मुक्ति म्हणतात.

वर सांगितलेले चतुर्विधमुक्त, हे सत्यलोक, वैकुंठ, कैलास, इत्यादि लोकीं जातात व तेथें हरिहरब्रह्मा यांच्या उपदेशानें आत्मज्ञानसंपन्न होऊन भोगान्तीं कैवल्य मुक्तीप्रत प्राप्त होतात.

शिष्यः—मुक्त पुरुषांत वर्ग किती आहेत व त्यांचीं लक्षणें काय ?

गुरुः—**ब्रह्मविद्, ब्रह्मविद्वर, ब्रह्मविद्वरीय आणि ब्रह्मविद्वरिष्ठ** असे **चार** वर्ग मुक्तपुरुषांत आहेत.

(१) प्रपंचीं असून वर्णाश्रमधर्माप्रमाणें वेदोक्त व यज्ञादिकर्मे करणारे, तसेंच प्रवृत्तींतील व्यवहार करणारे असूनही सर्व व्यवहार **स्वप्नवत्** मिथ्या आहेत, म्हणून सर्व व्यवहारांचा साक्षी जो मी, त्या मला तिन्ही कालीं व्यवहारांचा संबंध नाहीं, असा ज्यांचा ज्ञाननिश्चय आहे, तेच **ब्रह्मविद्** होत. दुर्वास आणि विश्वामित्र हे ह्याच कोटींतले होत.

(२) जो यावत् प्रवृत्ती म्हणजे सर्व व्यवहार दुःखरूप जाणून, केवळ अंतर्मुख अशा औदासीन्य स्थितीनें देहधारण व व्यवहाराचरण करतो, म्हणजे मुमुक्षूंस श्रुतितात्पर्याचा उपदेश करतो, आणि भोजनार्थ भिक्षा करून सदैव एकांतनिष्ठ रहातो, त्यास **ब्रह्मविद्वर** म्हणतात. शुकनारदादि याच कोटींतील होत.

(३) सर्व बाह्यव्यवहारांचा त्याग करून देहनिर्वाहक शौचादि क्रिया जो करितो व यदृच्छेनें जें प्राप्त होईल, त्या योगानें जो देहाचें रक्षण करतो, तो **ब्रह्मविद्वरीय** होय. जनकादिक याच कोटींतील समजावेत.

(४) बाह्यव्यवहार दुःखरूप जाणून अखंड, निर्विकल्प, समाधिनिष्ठ व निर्विकार अशा एक सच्चिदानंद आत्मस्थितीनें जो असतो, व ज्यास आंतर, मानसिक आणि बाह्य शारीरिकव्यापार यांचा विसर पडला आहे व ज्याच्या सतत अन्नपानादि आणि शौचादिक्रिया परापेक्षेनें प्रेताप्रमाणें (प्रेताचें हालणें चालणें ज्याप्रमाणें दुसऱ्याकडून होतें) होत आहेत, तो **ब्रह्मविद्वरिष्ठ** होय. जडभरतादि याच कोटींतील होत. आत्मबोधाच्या दृष्टीनें, हे चौघेही मुक्त सारखेच आहेत. परंतु चौघांचें देहप्रारब्ध निरनिराळें असल्यामुळें चौघांच्या

देहचेष्टा व भोग हे निरानिराळें झाले. या दृष्टीनेंच मुक्तांचें वर सांगितल्याप्रमाणें चार वर्ग आहेत.

शिष्य:—सच्चिदानंदरूप, स्वयंप्रकाश व नित्यअपरोक्ष जो आत्मा, त्याचें शब्दानें परोक्ष व अपरोक्ष ज्ञान कसें होईल ?

गुरु:—याकरितां तुला आम्ही प्रथम **चिदाभासाच्या सप्तावस्था** दृष्टान्तपूर्वक सांगतों. कोणी एका गृहस्थाचे दहा पुत्र उद्योगधंद्याकरितां परदेशीं निघाले. जाते वेळीं त्यांना त्यांच्या बापानें संकटसमयीं तुम्हीं एकमेकांस साहाय्य करीत जा, व आपापसांत पूसतपास करीत जा " असें सांगितलें. ती पित्याची आज्ञा मान्य करून ते निघाले. वाटेमध्यें पूर येऊन दुथड्या भरलेली नदी उतरून ते पार गेले, आणि नंतर त्यांना पित्याच्या आज्ञेचें स्मरण झालें. ते आपापसांत म्हणू लागले:— " आपण या नदीच्या पलीकडे आलों खरें, पण आपण दहाजण सुखरूप आहोंत, किंवा आपणांतील कोणी दगावला याचा शोध अवश्य केला पाहिजे. " त्या दहांपैकीं एक बाजूला होऊन इतरास मोजूं लागला. तों ते नऊ भरले, व दहावा आपण असतांना त्यानें स्वत:स मोजण्याचें वगळलें. प्रत्येकानें मोजण्याकरितां वेगळा होऊन इतर नवांस मोजावें व आपणा स्वत:स (दहाव्यास) वगळावें, असा प्रकार झाल्यांवर त्यांचा असा निश्चय झाला कीं, आपण नऊच आहोंत ! असें जें त्यांना वाटलें हेंच दहाव्याविषयांचें म्हणजे आपणा स्वत:विषयींचें **अज्ञान** होय. यास **सदावरणही** म्हणतात. कारण प्रत्येकाकडे मोजण्याची पाळी आली, त्या वेळेस त्यानें इतर नवांस मोजून आपला दहावेपणा वगळला हें आम्हीं वर सांगितलेंच आहे. अर्थात् या दृष्टीनें प्रत्येकजण दहावा आहे. अशा प्रकारें दहावा नाहीं, अशी जी समजूत, हेंच अज्ञानाचे **असत्वापादकआवरण** होय. व जर तो असता तर आपणांस दिसला असता, असें ते आपापसांत म्हणूं लागले; हेंच अज्ञानकृत **अभानापादकआवरण** होय. नंतर त्यानीं असें ठरविलें कीं, दहावा नदींत बुडून मेला ! असा त्यांचा निश्चय होतांच ते अति दु:खानें रडूं लागले. हाच अज्ञानकृत **विक्षेप** होय. अशा प्रकारें ते सर्व दु:खानें रडत आहेत इतक्यांत एक सत्यवादी

(आप्त) त्या मार्गानें त्यांच्या जवळ आला, व त्यांना त्यानें तुम्हीं कां रडतां असें विचारलें ? तेव्हां ते म्हणूं लागले कीं, ही नदी उतरून पलीकडे येण्यापूर्वी आम्ही दहा होतों व नदी उतरून याकडेला आल्यावर आतां आम्ही नऊच आहोंत, दहावा नदीत बुडून मेला. हें त्यांचें म्हणणें ऐकून आप्तानें त्यांना सांगितलें कीं, तुम्ही पुन्हां एकवार मोजा. तेव्हां त्यांपैकीं एक वेगळा होऊन त्यानें आपणास सोडून इतर नवांस मोजलें. तेव्हां त्यांचा मूर्खपणा त्या आप्ताचे लक्षांत आला व तो त्यांना म्हणालाः " तुमचा दहावा आहे बरें, तुम्ही विनाकारण रडूं नका. " हें आप्तवाक्य श्रवणकरतांच जसें पुराणांतून स्वर्गाचें वर्णन ऐकल्यानें स्वर्गाचें परोक्षज्ञान होतें, तसें दहाव्याचें त्यांना **परोक्ष** (अप्रत्यक्ष) ज्ञान झालें. नंतर आप्तानें त्या सर्वांस ओळीनें उभें केलें आणि एक, दोन, तीन असें मोजीत मोजीत दहाव्याच्या डोक्यावर चापट मारून असें सांगितलें कीं, तूं दहावा आहेस. अशा प्रकारें प्रत्येकाचें अंगीं असलेलें दशमत्व निरनिराळ्या क्रमानें मोजून त्यांच्या अनुभवांस आणून दिलें. त्या योगानें त्यांना दहाव्याचें **अपरोक्षज्ञान** झालें, म्हणजे मी दहावा आहे, असा प्रत्येकाचा ज्ञाननिश्चय झाला. त्यापासून वर सांगितलेलें अज्ञान, आवरण व विक्षेप या सर्वांची निवृत्ति होऊन **शोकनाशही** झाला. व सर्व दुःखानें रडत होते, ते उलट हसूं लागले. यासच **आनंदावाप्ति** म्हणतात. याप्रमाणें अज्ञान (सदावरण), अभानावरण, विक्षेप, परोक्षज्ञान, अपरोक्षज्ञान, शोकनिवृत्ति आणि आनंदावाप्ति या चिदाभासाच्या सात अवस्था आत्म्याचे ठिकाणीं आरोपित आहेत. त्या अशा कीं, आपण स्वयंप्रकाश व कूटस्थ आहोंत, असें चिदाभास जाणत नाहीं. यासच **अज्ञान व सदावरण** म्हणतात. कूटस्थ नाहींच व असता तर दिसला असतां, अशा निश्चयास **अभानावरण** म्हणतात. स्थूल व सूक्ष्म या उभय देहाशीं तादात्म्य करून, मी ब्राह्मण, मी कर्ता, मी भोक्ता, मी सुखी मी दुःखी, इत्यादि परकीय धर्म आपल्या ठिकाणीं मानणाऱ्या चिदाभासाचें अवस्थेस **विक्षेप** म्हणतात. सद्गुरुमुखानें, असंग, साक्षी व

भेदशून्य कूटस्थ आहे, असें ऐकल्यानें चिदाभासामध्यें कूटस्थाविषयींचें **परोक्षज्ञान** होतें, व त्यायोगानें सदावरणाची निवृत्ति होते. सद्गुरुमुखानें " तूं ब्रह्म आहेस " असें महावाक्याचें श्रवण झाल्यानें असंग, साक्षी व ब्रह्मरूप जो कूटस्थ, तो मी आहें, असें कूटस्थाविषयींचें **अपरोक्षज्ञान** आभासास होतें, व त्या योगानें अज्ञानावरणादि सर्व मायाजालाची निवृत्ति होतें. असंग सर्वसाक्षी कर्तृत्वादिशोकसमूहरहित आत्मा मी आहे, अशा ज्ञाननिश्चयास **शोकनिवृत्ति** म्हणतात. देहादिप्रपंच मज कूटस्थावर (आत्म्यावर) आरोपित आहे आणि कर्तृत्वादि क्रियाही तशाच भासतात, तथापि त्या नभनीलिमेप्रमाणें तिन्ही कालीं माझ्या ठिकाणीं नाहींत, मी सच्चिदानंदरूप आत्मा आहे, असें जाणून चिदाभासास संतोष होतो, यासच **आनंदावाप्ति** म्हणतात. अशा या चिदाभासाच्या सप्तावस्था आहेत. ह्यावरून असें सिद्ध झालें कीं, आत्मा हा शब्दास परोक्ष व अपरोक्ष रीतीनें विषय आहे. यांत **अज्ञान, आवरण** व **विक्षेप** या पहिल्या **तीन** अवस्था **बंधास** (संसारास) हेतु आहेत; व **परोक्षज्ञान, अपरोक्षज्ञान, शोकनाश** व **आनंदावाप्ति** ह्या पुढल्या **चार** अवस्था **मोक्षास** हेतु आहेत. परंतु ह्या सातही अवस्था मज कूटस्थावर आरोपित आहेत व मी अहंकारादि सर्वांचा साक्षी व निर्विकार असा आहे; माझे ठिकाणीं अवस्थासमूह नाहीं. असें जो जाणतो, तोच मुक्त होय.

शिष्यः—ज्ञानाचीं साधनें जीं प्रमाणें, ती किती आहेत ?

गुरुः—प्रमाणें सहा आहेत, प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति व अनुपलब्धि. यांतील प्रथम जें **प्रत्यक्षप्रमाण** तें चार्वाक मानतात. काणाद व सुगतमतानुसारी (बुद्धानुयायी) हे, पहिलें प्रत्यक्ष व दुसरें **अनुमान**, अशीं दोन्हीं प्रमाणें मानितात. कारण कीं जर एक प्रत्यक्ष प्रमाणच मानलें तर भूकलागलेल्या माणसाची भोजनाकडे प्रवृत्ति होणार नाहीं. न जेवलेल्या पुरुषाला ' भोजन हें तृप्तीस हेतु आहे ' याचें प्रत्यक्ष ज्ञान नाहीं. म्हणून जेवण झालेल्या पुरुषाची तृप्ती पाहून, ' भोजनाचें ठायीं तृप्ती आहे ' असें अनुमानानें तो ठरवितो,

व मग भोजनास प्रवृत्त होतो. म्हणून प्रत्यक्ष व अनुमान हीं उभय प्रमाणें ते मानितात. सांख्यशास्त्रकर्ता जो कपिल त्याचे मतानुसारी प्रत्यक्ष, अनुमान, व तिसरें **शब्दप्रमाण** हीं मानितात. कारण जर पहिलीं दोनच प्रमाणें मानली, तर यथार्थवक्त्यानें दूरदेशीं असलेल्या पित्याच्या मरणाची बातमी सांगितली असतां पितृनिधनाविषयीं जो निश्चय होतो, तो न झाला पाहिजे. कारण देशांतरीं असलेल्या पित्याचें मरण प्रत्यक्षही नाहीं व त्याचें ज्ञान अनुमानानेंही होणें शक्य नाहीं, म्हणून कपिलमतानुसारी प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द अशीं तीन प्रमाणें मानितात. न्यायशास्त्राचा कर्ता जो गौतम, त्याचे मतानुसारी वरचीं तीन प्रमाणें मानून शिवाय चौथें **उपमानप्रमाण**ही मानितात. ज्या पुरुषानें वनगाय पाहिली नाहीं व वनस्थ पुरुषापासून असें ऐकिलें आहे कीं वनगाय ही गावांतल्या गाई सारखीच असतें, मात्र तिच्या शेपटीचा गोंडा मोठा असतो, तो पुरुष वनांत गेला असतां व त्याच्या दृष्टीस वनगाय पडली असतां त्याला वनस्थपुरुषाच्या वचनाचें स्मरण होतें, व तो निश्चय करतो कीं ही वनगायच असली पाहिजे. प्रत्यक्षादि फक्त तीनच प्रमाणें मानलीं तर असें ज्ञान त्याला न झालें पाहिजें; पण तें ज्या अर्थीं होतें, त्या अर्थीं अशा विलक्षण ज्ञानाला कारण जें **उपमानप्रमाण,** त्याचा गौतममतानुसारी अंगिकार करतात. पूर्वमीमांसैकदेशी प्रभाकारादी हे वरचीं चार प्रमाणें मानून पांचवें **अर्थापत्तीप्रमाण** मानितात. कारण कीं जो गृहस्थ दिवसा भोजन करीत नाहीं व पुष्ट तर आहे. त्यांस पाहून असें ज्ञान होतें कीं " पुष्टीस हेतू भोजन आहे, हा गृहस्थ पुष्ट आहे, व हा दिवसा भोजन करीत नाहीं, अर्थात् रात्रीं भोजन करीत असलाच पाहिजे. कारण त्याशिवाय पुष्टी रहाणें शक्य नाहीं. " हें ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण मानिलें नाहीं तर वरच्या चार प्रमाणांनीं होणें शक्य नाहीं म्हणून प्रभाकरादी अर्थापत्ति सुद्धा पांच प्रमाणें मानितात. पूर्वमीमांसक भट्टादिक हे वरची पांच प्रमाणें मानून सहावें अनुपलब्धि हें प्रमाण मानतात. घरामध्यें एकाच ठिकाणीं घट ठेवित असले, व तेथें जर एकाद्या वेळेस तो घट नसला तर त्या घटाच्या अभावाचें ज्ञान

होतें. त्या ज्ञानास **अनुपलब्धि** म्हणतात. अशीं साहीं प्रमाणें भट्टादिक पूर्वमीमांसक मानतात वेदांतशास्त्रांमध्यें सहाही प्रमाणांचा स्वीकार केला आहे. या शिवाय वेदांती हे पुराणिकांस मान्य असलेलें **ऐतिह्य** प्रमाण प्रसंगानुसार मानितात. जसें 'या वडाच्या झाडावर यक्ष आहे' अशी जनवार्ता असली, तर ती कधीं कधीं प्रमाण मानून व्यवहार करितात. ज्योतिषांस मान्य असलेलें **संभव** नांवाचें प्रमाणही वेदांत्यास मान्य आहे. जसें "या अधोलींत दोन शेर धान्य मावतें" अथवा "मोहोरेंत पंधरा रुपये असतात" हें मापाचें किंवा पमाणाचें ज्ञान ह्या **संभव** प्रमाणानें होतें. इतर प्रमाणांनीं होत नाहीं.

यिष्शः—तादात्म्यत्रय कोणतें व त्याचीं लक्षणें काय ?

गुरुः—सहजतादात्म्य, कर्मजतादात्म्य व **भ्रांतिजातादात्म्य** ही तीन तादात्म्यें होत. लोहाराचे भट्टींत असलेल्या व अग्नीनें लाल झालेल्या लोखंडाच्या गोळ्याप्रमाणें अहंकारामध्यें चैतन्य प्रतिबिंबित झाल्यामुळें अहंकार हा चिद्रूप भासतो. अहंकार व चिदाभास यांची उपलब्धी समकालीं होते,म्हणून अहंकाराचें व चिदाभासाचें **सहजतादात्म्य** आहे. चैतन्यासंबंधानें चित् झालेला अहंकार हा स्थूलशरीराशीं तादात्म्य करून, जाग्रतींत भोगदेणारे कर्म उत्पन्न करितो व त्या अहंकाराच्या नाशानें भोगप्रद कर्माचा नाश होतो, हेंच **कर्मजतादात्म्याचें** स्वरूप आहे. ब्राह्मणादिवर्ण व चतुराश्रम हे मी आहे, म्हणजे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या चारी वर्णाला आश्रय स्थूलशरीर आहे. त्या स्थूलशरीराचा जन्म ब्राह्मणकुलामध्यें झाला असला, तर 'मी ब्राह्मण' इत्यादि अभिमान घेतो. तसेंच ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ व संन्यास हे चारी आश्रम स्थूलशरीराचे आश्रयानें असतात. स्थूलशरीर ब्रह्मचारी असलें, तर मी ब्रह्मचारी, वगैरे स्वतःस समजतो; अशा प्रकारची जी चिदासास भ्रांति होते, ती स्वस्वरूपाच्या अज्ञानामुळेंच होय. यासच **भ्रांतिजतादात्म्य** म्हणतात.

शिष्यः—यांची निवृत्ति कशानें होते ?

गुरुः—चित्छायायुक्त अहंकाराची (सहजतादात्म्याची) विदेहमुक्तीच्या प्राप्तीनें आत्यंतिक निवृत्ति होते; त्यायोगानें सहजच भोग-

प्रद कर्मांचा नाश होतो. असें झालें म्हणजे, हीच कर्मजतादात्म्य-निवृत्ति जाणावी. ' मी ब्रह्म आहें ' अशा ज्ञाननिश्चयानें भ्रांतिजतादात्म्याची निवृत्ति होते. हीं तीन तादात्म्यें अहंकारासच आहेत. मी निर्विकार, निरवयव व असंग आहे; व माझ्याशीं या तादात्म्यांचा संबंध नाहीं, असें जाणावें.

शिष्य:—मला जीवेशाच्या स्वरूपाचा विचार स्पष्ट सांगा.

गुरु:—अधिष्ठानचैतन्य, अंतःकरण आणि तद्गत चिदाभास, या त्रयीस **जीव** म्हणतात.

शिष्य:—केवळ अंतःकरणास जीव मानल्यानें कोणती हरकत येते?

गुरु:—अंतःकरण व घट हे दोन्हीं जडदृष्टीनें एक आहेत, तेव्हां घटासही जीवत्व येईल. परंतु घट हा जीव आहे, असा अनुभव व्यवहारांत नाहीं. आतां तूं कदाचित् येथें असें म्हणशील कीं, अंतःकरण हें जीवाचा एक अवयव आहे, म्हणून तुम्हीं त्याचें ग्रहण केलें, तसें घटाचें कां करीत नाहीं ? तर अंतःकरण हें स्वच्छ द्रव्य आहे, त्याप्रमाणें घट नाहीं, म्हणून मलीन घट हा जीवाचा अवयव आहे असें सिद्ध होत नाहीं.

शिष्य:—अंतःकरण हें स्वच्छ असल्यामुळें जर तुम्ही त्यास जीवाचा अवयव ठरवीत असाल, तर आरसा ही स्वच्छ आहे, मग तो जीवाचा अवयव होण्यास काय हरकत आहे ?

गुरु:—दर्पण हा बाह्य पदार्थांपैकीं एक असून तमःप्रधान प्रकृतीचें कार्य आहे, म्हणून तो जीवाचा अवयव होत नाहीं; आणि अंतःकरण हें देहाच्या आंत असून सत्त्वगुणाचें कार्य आहे, व मध्यमपरिमाणरूप (देहउपाधीच्या मानानें त्याचा विकास होतो) आहे, म्हणून तें जीवाचा अवयव होऊं शकतें; परंतु केवळ अंतःकरणास मात्र जीव म्हणतां येणार नाहीं, जसें देहांतील एखादा अवयव देह होत नाहीं, तसें जीवाच्या अवयवस्थानीं (विशेषण) असणारें अंतःकरण जीव होत नाहीं; तसेंच अंतःकरणांतील केवळ चैतन्यप्रतिबिंबास जीव म्हणावें, तर त्याची अंतःकरणा वांचून सिद्धि नाहीं. अधिष्ठानचैतन्यास जीव म्हणावें, तर ते निर्विकारी आहे व जीव हा विकारी

आहे, म्हणून अधिष्ठानचैतन्यास जीव म्हणतां येत नाहीं. अंतःकरण आणि त्यांतील चैतन्यप्रतिबिंब ह्या उभयतांस जीव म्हणावें, तर ते दोन्ही कल्पित आहेत, आणि जीव तर नित्य आहे. कल्पितास जीव म्हटल्यानें 'कल्पनानाशानंतर मुक्ति कोणास होते?' असा प्रश्न राहतो; म्हणून अंतःकरण व त्यांतील चैतन्यप्रतिबिंब, ह्या दोघांसही जीवत्व संभवत नाहीं. अंतःकरणाचें ग्रहण न करितां, त्यांतील असलेलें केवळ प्रतिबिंबचैतन्य व अधिष्ठानचैतन्य या उभयतांस जीव म्हणावें, तर केवळ चैतन्य निर्विकारी आहे, त्यास कर्तृत्वादिविकार (जीवलक्षण) संभवत नाहींत; म्हणून अंतःकरण व तदधिष्ठान चैतन्य, या उभयतांचे योगास जीव म्हणावें तर, आरशांत मुखाचें प्रतिबिंब न होता, आरसा आणि मुखाचे योगांत मुखप्रतीति झाली पाहिजे. पण तसें घडत नाहीं; म्हणून अधिष्ठानचैतन्य व अंतःकरण या उभयतांचे योगास जीव म्हणतां येत नाहीं. तर अंतःकरण, अधिष्ठानचैतन्य आणि अंतःकरणांतील चिदाभास, या त्रयीस **जीव** ही संज्ञा आहे. हें जीवाचें लक्षण वेदान्तशास्त्ररीत्या (विशेषतः आभासवाद्यांच्या मताप्रमाणें पाहतां) अबाधित आहे.

आतां **ईश्वराचें लक्षण** सांगतों. माया, अधिष्ठानचैतन्य व मायेतील चिदाभास या त्रयीस **ईश्वर** म्हणतात. केवळ अनादिमायेस ईश्वर म्हणतां येत नाहीं, कारण, असें झालें म्हणजे, अत्यंत अभावास ईश्वर म्हणावें लागेल. माया ही अत्यंत अभावरूप असल्यामुळें तीस ईश्वरत्व संभवत नाहीं. व्यवहारदृष्टीनें माया ही भावरूप आहे, आणि **वेदान्तपरिभाषेंत** माया भावरूप आहे, असें सांगितलेंही आहे. या दृष्टीनें माया ही सत्य होण्यास्तव तीस ईश्वर म्हणतां येईल, असें जर तूं म्हणशील, तर व्यवहारदृष्टीनें पाहतां पृथिव्यादि सर्व जे भावरूप पदार्थ आहेत, तेही ईश्वर होतील. म्हणून मायेस ईश्वरत्व संभवत नाहीं. मायेस ईश्वर म्हटल्यानें शुक्तिरजतासही ईश्वरत्व आलें पाहिजे. कारण शुक्तिरजतही सदसत्‌विलक्षणअनिर्वचनीय आहे, म्हणून अनिर्वचनीय मायेसही ईश्वरत्व संभवत नाहीं. दुसरें असें कीं, ईश्वर चेतन आहे व माया अचेतन आहे, म्हणून मायेस ईश्वरत्व येत

नाहीं. मायागत केवळ प्रतिबिंबास ईश्वर म्हणावें, तर केवळ प्रतिबिंबास सर्वज्ञत्वादि धर्म संभवत नाहींत. कारण चैतन्याच्या ठिकाणीं सर्वज्ञत्वादि धर्म मायेच्या योगानें आले आहेत; व प्रतिबिंबाचें अस्तित्व हें, बिंब व उपाधि ह्या दोहींचें ग्रहण केल्याशिवाय सिद्ध होत नाहीं. म्हणून केवळ प्रतिबिंबास ईश्वर म्हणतां येत नाहीं. अधिष्ठानचैतन्यास ईश्वर म्हणावें, तर अधिष्ठानचैतन्य निर्विकारी आहे, त्यास जगत्स्रष्टृत्वादि विकार संभवत नाहींत, म्हणून केवळ अधिष्ठानचैतन्यास ईश्वर म्हणतां येत नाहीं. अधिष्ठानचैतन्य व माया, या उभयतांचे योगास ईश्वर म्हणावें, तर माया ही शून्य आहे. दुसरें असें कीं, शून्य आकाशसंबंधीं अधिष्ठानचैतन्यासही ईश्वर म्हणण्याची पाळी येईल. माया व मायेतील प्रतिबिंब, या दोघांस ईश्वर म्हटलें तर हे दोन्ही कल्पित आहेत; आणि ईश्वर नित्य आहे, असें प्रतिपादनकरणाऱ्या श्रुतीस विरोध येईल; म्हणून माया आणि मायेतील प्रतिबिंब, या दोघांस ईश्वर म्हणतां येत नाहीं. तात्पर्य, वर आम्हीं जें ईश्वराचें लक्षण केलें आहे, म्हणजे अधिष्ठानचैतन्य, माया, व तद्गत चैतन्यप्रतिबिंब, हे तिन्ही मिळून ईश्वर आहे, हेंच ईश्वराचें निर्विवाद स्वरूप आहे. अशा प्रकारचें ईशाचें लक्षण पंचदशींत **विद्यारण्यस्वामींनी** केलें आहे. जीव-व ईश्वर हे अनुक्रमें गुणमयीमाया व अविद्या यांनीं कल्पित आहेत. म्हणून जीव व ईश्वर यांस अधिष्ठानभूत असलेला, निर्विकार, निरवयवी, असंग, सर्वसाक्षी व सच्चिदानंदरूप जो आत्मा, तो मी आहें, असें जो निःसंशय जाणतो, तोच मुक्त होय. '**तत्वमस्यादि**' महावाक्यें हीं जीवेशांचें ऐक्य वरील अभिप्रायानेंच सुचवीत आहेत.

शिष्यः—तीं महावाक्यें कोणती व तीं जीवब्रह्माचें ऐक्यज्ञान कसें करून देतात, हें थोडक्यांत सांगावें.

गुरुः—ब्रह्मैक्यज्ञान हेंच मुक्तीचें साधन आहे. तें ज्ञान महावाक्यानें सिद्ध होतें. '**प्रज्ञान हें ब्रह्मरूप आहे**' हें ऋग्वेदाचें महावाक्य होय. ज्याच्या योगानें प्राणी हें सर्व पदार्थ पहातो, ज्याच्या योगानें ऐकतो, ज्याच्या योगानें वास घेतो व बोलतो व ज्या योगाने कडु, मधुर इत्यादि स्वाद जाणतो, तें **प्रज्ञान** असें सांगितलें आहे. ब्रह्मदेवादिदेव,

मनुष्यें, घोडीं, गाई व इतरप्राणी, ह्यांच्या ठिकाणीं जें एक चैतन्य आहे, तेंच प्रज्ञान (ब्रह्म) होय. आणि ज्या अर्थी प्रज्ञान हें ब्रह्म आहे, त्या अर्थी तें प्रनाज्ञ माझ्या ठिकाणीही असल्यामुळें मी ब्रह्म आहे. **'मी ब्रह्म आहे'** हें यजुर्वेदाचें महावाक्य आहे. ह्या विद्येस अधिकारी असलेल्या देहांत सर्वत्र ओतप्रोत भरून राहणारा परमात्मा बुद्धीचा साक्षि ह्या नात्यानें राहून प्रतीत होऊं लागला असतां, त्याला 'मी' असें म्हणतात. ह्या वाक्यांत स्वतः परिपूर्ण जो परमात्मा, त्यासच 'ब्रह्म' शब्दानें दाखविलें आहे. 'आहे' ह्या पदानें त्यांच्या ऐक्याचा अंगिकार केला आहे. ह्यास्तव 'मी ब्रह्म आहे' हें सिद्ध आहे. **'तें ब्रह्म तूं आहेस'** असें सामवेदाचें महावाक्य आहे. सृष्टीच्या पूर्वीं नामरूपरहित एकच व द्वितीयशून्य असें सत् होतें; वर्तमानकालींही तें तसेंच आहे. असें 'तें' ह्या पदानें सांगतात. आतां 'तूं' ह्या पदाचा अर्थ सांगतो. या ठिकाणीं श्रवण करणाऱ्याच्या देहेंद्रियाहून निराळी जी वस्तु, तोच 'तूं' ह्या पदांचा लक्ष्यार्थ आहे. 'आहेस' ह्या पदानें श्रुति त्यांच्या ऐक्याचें ग्रहण करविते. यास्तव त्यांचा ऐक्याचा अनुभव घ्यावा. **'हा आत्मा ब्रह्म आहे'** हें अथर्वणवेदाचें महावाक्य होय. 'हा' ह्या शब्दानें श्रुतीनें तो स्वप्रकाश असल्यामुळें, त्याची प्रत्यक्षता मानिली आहे. व अहंकारा पासून देहापर्यंत असणाऱ्या या पदार्थांचा जो आधारभूत साक्षी, त्याला तिनें आत्मा असें म्हटलें आहे. ह्या सर्व भासणाऱ्या जगताचें जें आधारभूत तत्व, त्याचा 'ब्रह्म' शब्दानें निर्देश केला आहे. असें तें ब्रह्म, स्वप्रकाश जो आत्मा, तद्रूपच आहे. हा ह्या चार महावाक्यांचा सारांश होय; जहदजहल्लक्षणेनें ह्या वाक्यांचा अर्थ करावा. ह्यांतील एकपद जीवपर, दुसरें ईशपर व तिसरें त्या दोघांचें ऐक्य सुचविणारें, अशीं तीन पदें असतात. वाच्यार्थांचें ऐक्य नसून लक्ष्यार्थांचें ऐक्य होत असतें. तीन महावाक्यांतील प्रथम पदें जीवपर आहेत, व चवथ्यांतील मात्र ईशपर आहे. म्हणून प्रथमच किंवा द्वितीयच पदांत लक्षणा नियमानें मानतां येत नाहीं. ह्या करितां दोन्हीही पदांत अर्थानुरूप लक्षणा मानावी, हें युक्त आहे. तीन महावाक्यांच्या ज्ञानानें जीवामध्यें असलेल्या परिच्छिन्नत्वाचा भ्रम

दूर होतो व चवथ्या ' तत्वमसि ' ह्या वाक्यानें ईश्वराचें परोक्षत्व जाऊन, तो (ईश्वर) अपरोक्ष होतो. **ऋग्वेदाचें** महावाक्य ऐतरेय उपनिषदाच्या तिसऱ्या अध्यायांत आहे; **यजुर्वेदाचें** महावाक्य बृहदारण्यकोपनिषदाच्या प्रथम अध्यायांत आहे; व **सामवेदाचें** महावाक्य (हेंच वाक्य अतिमहत्वाचें आहे) छांदोग्यउपानिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत आहे; व **अथर्वणवेदाचें** महावाक्य मांडुक्यउपनिषदांत आहे. शिवाय हेंच महावाक्य बृहदारण्यकोपनिषदाच्या दुसऱ्या अध्यायांतही सांपडतें.

शिष्यः—मला ज्ञान्यांच्या सप्त भूमिका सांगाव्यात.

गुरुः—त्या **शुभेच्छादि** भूमिका होत; त्यांचा तुला चांगला बोध होईल असें सांगतो. साधक व बाधक युक्त्यांच्या परिचयानें जीवब्रह्मैक्य ज्ञान आपल्यास व्हावें, अशा प्रकारची इच्छा उत्पन्न होणाऱ्या पासून तो अखिल सृष्टपदार्थी विषयीची सत्यबुद्धी नष्ट होऊन अखंड स्वस्वरूपीं रममाण होणाऱ्या ज्ञानीपुरुषांपर्यंत सर्वांची सामान्यतः ज्ञान्यांतच गणना होते. परंतु विचारपूर्वक पाहिलें, तर त्यांत तारतम्य भाव आहे; व आपणास किती मार्ग आक्रमण करणें आहे व आपण कोणत्या पायरीवर आहोत, हें समजण्याकरितां ज्ञान्यांच्या सर्व वर्गांचा परिचय असणें अत्यंत अवश्यक आहे. त्यापासून ज्ञानी म्हणविणारे खरोखरच ज्ञानी आहेत किंवा ढोंगी आहेत, व कोण किती योग्यतेचा ज्ञानी आहे, हें सहजच कळून येणार आहे. शास्त्रकार स्थूलमानानें ज्ञान्यांचे सात वर्ग करितात; व ते उत्तरोत्तर ज्यास्त योग्यतेचे आहेत. ह्या वर्गास पारिभाषिक संज्ञा **भूमिका** अशी आहे. या भूमिका सात आहेत. त्यांची नावें. (१) **शुभेच्छा**, (२) **सुविचारणा**, (३) **तनुमानसा**, (४) **सत्वापत्ति**, (५) **असंसक्ति**, (६) **पदार्थाभाविनी**, व (७) **तुरीयगा** हीं होत. पूर्वजन्मीं अथवा ह्या जन्मीं निष्काम कर्में (नित्य व नैमित्तिक व प्रसंगानुसार प्रायश्चित्त) ईश्वरार्पणबुद्धीनें करून, ज्यानें आपलें चित्त शुद्ध करून घेतलें आहे, व अनिर्वचनीय, प्रेमस्वरूप, शुद्ध व वेदोक्त अशा उपासनेनें ज्यानें आपलें चंचल चित्त स्थिर करून घेतलें आहे, व ज्याचें ठिकाणीं

आत्मानात्मविचार सदैव जागृत आहे व जो ऐहिक व पारलौकिक भोगांविषयी पूर्णपणें विरक्त असून शमादिषट्संपत्तीनें संपन्न आहे, व ज्यास मोक्षेच्छा असून, ' मी कोण आहे ' हें जाणण्याची अत्युत्कट उत्कंठा व तीव्र लालसा आहे, त्यास **प्रथम** वर्गांतील ज्ञानी म्हणावें. जो उपनिषदांनीं प्रतिपाद्यपुरुष जाणण्याकरितां, जीव ब्रह्माच्या एकतेचा निश्चय करण्याकरितां, श्रुत्युपदिष्ट मार्गानें विधिवत् समिधादि उपहार घेऊन, शब्दपारंगत, परनिष्णात, ब्रह्मनिष्ठ व श्रोत्रीय ब्राह्मण सद्गुरूस शरण येऊन, नमस्कारपूर्वक नम्रतेनें त्यांच्याशी प्रश्नोत्तरें करितो, व कायिक, वाचिक, मानसिक सेवेनें त्यांस संतुष्ट करून, त्यांच्याकडून आपल्या शंकांचें समाधान करून घेतो, व जीवब्रह्मऐक्यसाधक व भेदबाधक अशा वेदांतवाक्यांची बाटाघाट करून उपनिषद्वाक्यांचें तात्पर्य कशांत आहे हें समजावून घेतो व ऐक्यतानिश्चयरूप श्रवण करितो व श्रवण केलेल्या वाक्यांचा व श्रुतितात्पर्याचा व श्रीगुरूंनी ठसविलेल्या अनुभवाचा दृढ निश्चय होण्याकरितां वारंवार सांगितलेल्या व नवीन युक्त्यांचे जो सारखें मनन करितो, तो **दुसऱ्या** वर्गांतील ज्ञानी समजावा. ज्यास मी असत्जडदुःखरूपादिअनात्मरूप नसून पंचकोशातीत सच्चिदानंदस्वरूप ब्रह्म आहे, असा (अदृढ) अपरोक्षानुभव असून, जो श्रवणमननद्वारा निर्णित जीवब्रह्मैक्यतेच्या निश्चयाच्या निदिध्यासनांत निमग्न असतो, व त्या योगानें ज्याचें स्वाभाविक बहिर्मुखअसलेलें उच्छृंखल मन अंतर्मुख झालेलें असतें, तो ज्ञान्यांचा **तिसरा** वर्ग होय. श्रवण, मनन व निदिध्यासनानें, संशय व विपर्ययरहित स्वरूपसाक्षात्काररूप निर्विकल्प स्थिती ज्यास प्राप्त होते, व त्या योगानें आधीच शुद्ध व स्थिर असलेलें ज्याचें अंतःकरण तत्त्वज्ञानानें परिपूर्ण होतें, त्या ज्ञान्याची गणना **चवथ्या** वर्गीत करावी. जीवब्रह्माची ऐक्यता श्रवण केली, व ती अंतःकरणांत बिंबली, व नंतर तिचें यथोचित मनन व निदिध्यासनही झालें, म्हणजे निदिध्यासनाची परिपक्वतारूप समाधिअवस्था प्राप्त होते; त्यांत कनिष्ठ सविकल्प ओलांडून, श्रेष्ठ अशा निर्विकल्पसमाधीपदावर जो आरूढ होतो, व ज्याची देहाचे ठिकाणीं असलेली अहंता, व देहसंबंधींच्या ठिकाणीं

असलेली ममता नाहींशीं होते, व मी देही आहे, अशा प्रकारचा अभिमान चुकूनही ज्याच्या अंतःकरणांत उद्भवत नाहीं, म्हणजे देहादिअनात्मपदार्थांच्या आसक्तीचा जेथें अभाव असतो, त्यास **पांचव्या** प्रतीच्या ज्ञान्यांत बसवावें. निर्विकल्पसमाधीच्या पूर्ण व उत्तम अभ्यासानें, देहादिक सर्व अनात्मपदार्थांची अधिष्ठान ब्रह्मरूपानें प्रतीती होऊन, अनात्मपदार्थांची जी अप्रतीती होते, त्यास **पदार्थाभाविनी** असें म्हणतात. अशी ज्याची अवस्था असेल तो **सहाव्या** वर्गांतील ज्ञानी होय. ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय अशी त्रिपुटी, चतुर्थ व पंचमवर्गांतील ज्ञानावस्थांत भावरूपानें भासते, तिचाहि जेथें उदय नाहीं, व षष्ठावस्थेंतील ज्ञान्यास ही त्रिपुटी अभावरूपानें प्रतीत होत असते, त्या प्रतीतीचाही जेथें पूर्णपणें अभाव असतो, म्हणजे त्रिपुटीच्या प्रतीतींच्या (भानाच्या) भावाचा व अभावाचा अनुदय असतों, व अंतःकरणाची त्रिपुटीच्या पलीकडे तुरीय (चतुर्थ) पदाचें ठिकाणीं जी स्थिती होते, त्या अवस्थेंस **तुरीयगा** असें म्हणतात. हाच ज्ञान्यांचा मुगुटमणी असा **सातवा** वर्ग होय. ह्या सर्व अवस्था उत्तरोत्तर तत्वज्ञानवर्धक आहेत. शुभेच्छा, सुविचारिणा व तनुमानसा ह्यांची साधनांत गणना असल्यामुळें, तदवस्थावानांची गणना शास्त्रकार सिद्धांमध्यें न करितां, साधकांत करितात. सत्वापत्ती तत्वज्ञानरूपच असल्यानें, ती कैवल्याचें साधन आहे. ह्या अवस्थेवर पूर्णपणें आरूढ झालेल्यास **ज्ञानी** म्हणण्याचा आरंभ करावा पाहिजे तर! सत्वापत्तिअवस्थेचे अधिकारी दोन आहेत. एक ज्ञानपूर्वकालीं उपासना केलेला व दुसरा न केलेला. कृतोपासन जो आहे, तो लवकरच असंसक्तिवर्गांत चढतो, व वैराग्यादि साधनें त्याच्या ठिकाणीं भरभराटींत असतात, व तसें दिसतेंही; परंतु अकृतोपासकाचें ठिकाणीं सर्व साधनें प्रतीत होत नाहीं, तरी एखादें दुसरें तरी प्रकट असतेंच. मात्र अप्रकट साधनांचा अभाव असतो, असें मात्र नव्हे; तीं तेथें गुप्त असतातच. ह्यास्तव तो ज्ञानी जर असाधरण बुद्धिमान् असेल, तर तो तत्वज्ञानाच्या चतुर्थभूमिकेचा स्वामी लवकर होतो, व तसा नसेल तर तो बऱ्याच अवधीनें आपला मुक्काम (चवथी भूमिका) गांठतो;

मात्र आरूढपतीत होत नाहीं. बाकीच्या तीन अवस्था जीवन्मुक्ताचा निरतिशय आनंद कायम ठेवण्यास साधनीभूत आहेत. ह्या अवस्थांतील ज्ञानी मात्र सिद्ध म्हणवून घेण्यास योग्य आहे; किंबहुना त्यास तसें म्हणवून घेण्याचा सर्वतोपरी हक्क आहे. ह्या कसोट्या हातांत असून त्यांचा उपयोग कसा करावा, ह्याची ज्यास पूर्ण माहिती असेल, तो सोन्याची (साधूची) परीक्षा उत्तम रीतीनें करूं शकेल व सोनें नसून एकादी हिणकट धातू (भोंदू) असल्यास तसेंही स्पष्ट सांगूं शकेल.

कः खलु नालंक्रियते दृष्टाऽदृष्टार्थ साधन पटीयान् ।
अनया कण्ठस्थितया प्रश्नोत्तररत्नमालिकया ॥ १ ॥

श्रीमच्छंकराचार्यपादाः